

# مقالاتِ زاہد

مولانا محمد زاہد

شیخ الحدیث جامعہ اسلامیہ امدادیہ

فیصل آباد

برقی تشکیل

سید متین احمد شاہ

## پیش لفظ

الحمد للہ کفی وسلام علی عبادہ الذین اصطفیٰ!

زیر نظر برقی مجموعہ استاد محترم مولانا محمد زاہد صاحب حفظہ اللہ کے مقالات ہیں جو تقریباً سبھی ماہ نامہ الشریعہ کی مختلف اشاعتوں میں شائع ہوئے ہیں۔ ایک مقالہ (فقہ وافتا کے خدوخال) ادارہ تحقیقات اسلامی کے مجلے، سہ ماہی فکر و نظر میں شائع ہوا تھا جب کہ احادیث طاعون سے متعلق عربی مقالہ اسی ادارے کے دوسرے عربی مجلے الدراسات الإسلامية میں شائع ہوا تھا۔ اس مقالے کا راقم نے اردو میں ترجمہ کیا تھا جو شش ماہی مجلے تحقیقات حدیث میں شائع ہو چکا ہے۔ ایک عربی مقالہ، جو دینی مدارس میں عربی زبان و ادب کی تدریس سے متعلق ہے، غالباً غیر مطبوع ہے اور جی سی یونیورسٹی فیصل آباد کی ایک کانفرنس میں پڑھا گیا تھا۔ ان مقالات میں ایک فکری تنوع ہے۔ بعض خالص تحقیقی ہیں اور بعض خاص معاشرتی اور قانونی مسائل سے متعلق آراء و تجاویز کا مجموعہ جن میں استاد محترم کی دینی اور علمی بصیرت کا اظہار پہلو بہ پہلو ملتا ہے۔ یہ مقالہ ظاہر ہے کہ استاد گرامی کے لکھے گئے تمام مقالات نہیں ہیں۔ آپ کے مقالات کسی دور میں ندوۃ العلماء لکھنؤ کے مجلے البعث الإسلامي میں بھی شائع ہوئے ہیں۔ اسی طرح مجلس صیانتہ المسلمین لاہور کے مجلے صیانتہ المسلمین میں آپ کا علمی اور فکری ادارہ عرصے تک شائع ہوتا رہا ہے۔ بعض اور تحریریں اس کے علاوہ ہیں۔ راقم نے افادہ عام کے لیے اس چمن کے بعض ریحان و سمن چن کر اس گل دستے میں پرودے دیے ہیں، تاکہ اس شمیم کی نکہت سامانی علم و فکر کے قدر دانوں کے ہاں مزید عام ہو جائے۔ برقی کاپی سے استفادے میں آسانی پیدا کرنے کے لیے بائیں جانب Bookmarks شامل کیے گئے ہیں جیسا کہ حسب ذیل ایٹیچ سے واضح ہو گا۔

سید متین احمد شاہ

اسلام آباد، ۱۴ ستمبر ۲۰۱۵ء

The screenshot shows a web browser window with a bookmarked list on the left and a document titled "تحقیقات حدیث ۳" (Hadith Research 3) in the main content area. The bookmarked list includes various articles and books, such as "احادیث طاعون: ایک مطالعہ" (Plague Hadiths: A Study) and "بکستان کا قانون توہین رسالت اور فقہ حنفی" (Pakistan's Law of Insult to Religion and Hanafi Fiqh). The document content is in Urdu and discusses Islamic research and the author's collection of articles. The text is partially visible and matches the content of the provided HTML blocks.

☆ مولانا مفتی محمد زاہد

نائب مدیر و شیخ الحدیث جامعہ اسلامیہ امدادیہ فیصل آباد

ترجمہ: سید متین احمد شاہ، ادارہ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد

## احادیث طاعون

### ایک مطالعہ

یہ مضمون استاذ گرامی مولانا محمد زاہد صاحب حفظہ اللہ کے ایک عربی مضمون کا ترجمہ ہے جو ادارہ تحقیقات اسلامی کے موقر جریدے ”الدراسات الاسلامیہ“ (جولائی-ستمبر ۲۰۱۰ء/رجب-رمضان ۱۴۳۱ھ) میں چھپا تھا۔ مباحث حدیث کے محض نامہ اسلوب کے علاوہ اس کی نمایاں خصوصیت مطالعہ حدیث کا جدید علمی منہج ہے جو نئے ذہن کے لئے قابل قبول اور حدیث نبوی ﷺ کے بارے میں شیخ ایمانی کو مزید فروزاں کرتا ہے۔ قرآنیات کے حوالے سے تو اردو کا دامن اس پہلو سے کافی پر ثروت ہے لیکن حدیث کے سلسلے میں ایسی چیزیں بہت کم ہیں۔ مضمون کی اسی اہمیت و افادیت کے پیش نظر اس کو اردو کے قالب میں ڈھالا گیا ہے۔ آیات قرآنی، صحاح ستہ، مسند احمد اور مؤطا کی احادیث کے متن کے ترجمہ میں Easy Quran-o-Hadith Software سے استفادہ (بعض مقامات پر جزوی تراجم کے ساتھ) کیا گیا ہے۔ (مترجم)

قدیم دور میں طاعون ان امراض میں شمار ہوتا تھا جو بہت جلد پھیلنے اور دنوں، ہفتوں میں بڑے بڑے خٹوں کو اپنی لپیٹ میں لے لیتے تھے۔ یہ مرض لوگوں کی صحت اور حیات انسانی کے لئے ایک بڑا خطرہ سمجھا جاتا تھا، اس کے لاحق ہونے اور پھیلنے کے اسباب کے بارے میں شہروں اور متمدن اقوام تک میں لاعلمی پائی جاتی تھی۔ اس فضا میں نبی اُمّی ﷺ نے کئی احادیث میں اس مرض کا ذکر فرمایا۔ ان احادیث میں جہاں بعض طبی مسائل کے حوالے سے اسلامی نقطہ نظر کی عکاسی ہوتی ہے وہاں ان میں حدیث کے سائنسی اعجاز کے نمونے بھی دیکھنے کو ملتے ہیں۔ اسی بات کے پیش نظر ضرورت محسوس ہوئی کہ طاعون سے متعلق احادیث کا مطالعہ کیا جائے۔ زیر نظر تحریر اسی مقصد کی ایک عاجزانہ کاوش ہے۔

## طاعون کا لغوی معنی

طاعون ’فَاعُول‘ کے وزن پر طَعَنَ يَطْعُنُ اور يَطْعُنُ سے مشتق ہے۔ ’ط ع ن‘ کا مادہ تیر سے مارنے اور زبان سے افتراء پر دازی کا معنی دیتا ہے۔ چنانچہ کہتے ہیں: طَعَنَ فِی نَسَبِهِ ، فلاں نے کسی کے نسب پر زبان درازی کی۔ اسی طرح اس مادے میں ظاہر ہونے اور طلوع ہونے کا معنی بھی پایا جاتا ہے۔ طاعون کا اطلاق وبا (وہ مرض جو کسی شہر یا خطہ زمین میں پھیلتا ہے) پر ہوتا ہے، خواہ جو وبا بھی ہو۔ یہ اطلاق مجازی ہے، صحیح یہ ہے کہ طاعون ایک خاص وبائی مرض کا نام ہے۔ (ہم اس کی تعریف آگے ذکر کریں گے۔) چنانچہ ہر طاعون وبا ہے لیکن ہر وبا کو طاعون نہیں کہیں گے۔ اور جب یہ مادہ مرض کے لئے استعمال ہو تو مجہول کے صیغے پر آتا ہے، چنانچہ کہا جائے گا:

طُعِنَ فُلَانٌ وَ يَطْعُنُ فَهُوَ مَطْعُونٌ وَ طَعِينٌ (۱)

طاعون کا اطلاق عمومی معنی میں ہر وبا پر کرنا صرف عربی زبان کے ساتھ ہی خاص نہیں بل کہ مغربی مصادر سے معلوم ہوتا ہے کہ ’Plague‘ کا لفظ بھی تمام خطرناک وباؤں کے لئے بولا جاتا تھا۔ (۲)

## طاعون کا معنی طب میں

اطباء قدیم نے طاعون کی جو تعریف کی ہے، اس کا خلاصہ امام نوویؒ نے ’تہذیب الاسماء واللغات‘ میں یوں بیان کیا ہے:

”یہ ایک پھوڑا اور نہایت تکلیف دہ ورم ہے جس کے ساتھ جلن بھی ہوتی ہے۔ اس کے ارد گرد کی جلد سیاہ، سبز یا موتی کی مانند بنفشی سرخ ہو جاتی ہے۔ اس کے ساتھ دل کی گھبراہٹ اور تپ بھی ہوتی ہے۔ یہ پھوڑا عام طور پر، بخلوں، انگلیوں اور سارے بدن پر نمودار ہوتا ہے۔“ (۳)

طب جدید کی رو سے طاعون ایک ایسا متعدی مرض ہے جو *Yersinia Pestis* نامی ایک بیکٹریا سے پیدا ہوتا ہے اور اصلاً کتڑ کر کھانے والے حیوانات کو لاحق ہوتا ہے جن میں اہم ترین چوہے ہیں۔ پھر ان سے پوسوؤں کے ذریعے انسان میں منتقل ہوتا ہے۔

## طب جدید کی رو سے طاعون کی تین اقسام

۱۔ غدودی یا گلٹی دار طاعون (Bubonic Plague): طاعون کی اس قسم میں بیکٹر یا پسو کے کاٹنے کی جگہ سے سطحی غدودوں (جیسے سرین، بگلوں کے نیچے یا گردن میں پائے جانے والے غدود) کی طرف منتقل ہوتا ہے۔

یہ غدود بڑھ جاتے ہیں اور متورم ہو کر پیپ سے بھر جاتے ہیں۔ اس کے ساتھ مریض کو بخار، سردرد، متلی اور قے آنے لگتی ہے۔ طاعون کی یہ قسم سب سے زیادہ پھیلنے والی ہے۔ انسائیکلو پیڈیا بریٹانیکا لکھتا ہے کہ طاعون لاحق ہونے کی تین چوتھائی صورتیں اسی قسم سے تعلق رکھتی ہیں۔ (۵)

۲۔ نمونیائی طاعون (Pneumonic Plague): اس قسم میں بیکٹر یا پھیپڑوں میں نفوذ کرتے ہیں۔ یہ قسم پہلی سے زیادہ مہلک ہے۔ (۶)

۳۔ سمیت زدہ یا عفونی طاعون (Septicemic Plague): اس قسم میں Yersinia پسو کے کاٹنے کے مقام سے خون میں منتقل ہوتا ہے جس سے خون زہریلا ہو جاتا ہے۔ یہ زہریلا پن اس قدر شدید ہوتا ہے کہ مریض غدودیں بڑھنے یا دیگر علامات کے ظہور سے پہلے ہی مر جاتا ہے۔ (۷)

## طاعون تاریخی تناظر میں

انسان کی طاعون سے شناسائی کی تاریخ کم از کم تین ہزار سال پرانی ہے۔ (۸) بعض کتابوں میں مذکور ہے کہ ۲۲۴ سال قبل مسیح میں یہ مرض چین میں پھیلا تھا۔ (۹) اسی طرح ۴۵۱ء میں یہ مرض قسطنطنیہ (اس وقت کی بازنطینی سلطنت کا دارالخلافہ) میں پھیلا اور آئندہ سال کے موسم بہار تک باقی رہا۔ اس میں مرنے والے اشخاص کی تعداد دو لاکھ یا قسطنطنیہ کی آبادی کا چالیس فیصد تھی۔ اس وقت کی بازنطینی سلطنت کے شہنشاہ کے نام پر اس کا نام Justinian پڑ گیا۔ (۱۰)

اسلامی تاریخ کے معروف طاعونوں میں ایک ”طاعون عمواس“ ہے، جو حضرت عمر بن خطابؓ کی خلافت کے دوران میں ۷۱۷ھ یا ۱۸ھ میں پھیلا۔ یہ طاعون قدس اور رملہ کے درمیان عمواس نامی ایک بستی کی طرف منسوب ہے کیوں کہ ابتداء میں یہ یہیں پھوٹا تھا۔ پھر یہ شام کے

علاقوں میں پھیلا۔ اس میں تقریباً پچیس ہزار آدمی لقمہ اجل بن گئے تھے جن میں معاذ بن جبلؓ اور ابو عبیدہ بن جراحؓ جیسے جلیل القدر صحابہ بھی تھے۔ (۱۱)

تاریخ یورپ کے معروف طاعونوں میں ایک وہ ہے جو ۷۷۷ء سے ۸۵۱ء تک کے عرصے پر محیط رہا اس کو مرگ سیاہ کہا جاتا ہے اور اس نے یورپ و ایشیا کو اپنی لپیٹ میں لے لیا تھا۔ بعض اعداد و شمار کے مطابق اس کا شکار ہونے والوں کی تعداد پچیس لاکھ ہے جو کہ اس وقت کے یورپ کے باسیوں کی تعداد کا چوتھائی بنتی ہے۔ (۱۲) انسائیکلو پیڈیا بریٹانیکا کے مطابق اس طاعون کا شکار ہونے والوں کی تعداد کا صحیح اندازہ اہل یورپ کی تعداد کا تہائی معلوم ہوتا ہے۔

ہندوستان میں مغل شہنشاہ جہانگیر کے عہد میں ۱۶۱۲ء میں ایک طاعون پھیلا تھا جس کا آغاز آگرہ سے ہوا اور وسط ہندوستان تک پھیل گیا تھا۔ یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ شہنشاہ جہانگیر نے اپنی خودنوشت ’توزک‘ میں لکھا ہے کہ میں نے ایک طاعون زدہ چوہا دیکھا جسے ایک بلی نے دبوچ لیا، لیکن اس نے اس کو کھایا نہیں اور چھوڑ دیا۔ یہ چوہا فوراً مر گیا اور بلی کو بخار لاحق ہو گیا اور اس کی زبان سیاہ ہو گئی۔ لوگوں نے اس کو ’تریاق فاروقی‘ نامی ایک دوا دی مگر وہ جان بر نہ ہو سکی اور دو یا تین دن بعد مر گئی۔ (۱۳) ہندوستان میں طاعون کی آخری وبا ۱۹۹۴ء میں پھیلی تھی جس کا آغاز سورت سے ہوا تھا۔

## طاعون کے اسباب

لوگوں کا نسل در نسل اس بات پر اتفاق رہا ہے کہ طاعون ایک متعدی مرض ہے اور زمانہ قدیم سے لوگ اس کے مریض کے قریب آنے سے کتراتے تھے، چنانچہ بعض مفسرین نے قصہ ابراہیمؑ کے سلسلے میں آئیہ گریہ:

فَنظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ ۝ فَقَالَ اِنِّي سَقِيمٌ ۝

”آپ علیہ السلام نے ستاروں پر ایک نگاہ ڈالی اور کہا کہ میں بیمار ہوں۔“

کی تفسیر میں لکھا ہے کہ آپؐ نے طاعون زدہ ہونا ظاہر کیا تو لوگوں نے اس طاعون کے خوف سے آپؐ کو چھوڑ دیا۔ سلف میں ابن عباسؓ سے یہ تفسیر مروی ہے۔ (۱۴)

فلاڈلفیا کے ایک سائنسی ادارے سے شائع ہونے والے مجلے Science Watch کا مدیر Christopher King آٹھویں صدی عیسوی میں ’سسٹلی‘ میں پھوٹنے والے ایک

طاعون کے عینی شاہد کا بیان نقل کرتا ہے کہ بہت جلد ہی لوگ ایک دوسرے سے نفرت کرنے لگے یہاں تک کہ اگر بیٹے کو یہ مرض لاحق ہو جاتا تو اس کا باپ اس کے قریب نہ پھٹکتا تھا۔ اسی طرح کی بات کر سٹوفرنے یورپ کے معروف طاعون ’مرگ سیاہ‘ کے بارے میں بھی کہی ہے۔ (۱۵)

لیکن یہ مرض لاحق کس طرح ہوتا ہے؟ اس کی وبا کیسے پھیلتی ہے اور کس طرح یہ ایک فرد سے دوسرے کو متعدی ہوتا ہے؟ انیسویں صدی کے اختتام سے کچھ پہلے تک ان سوالات کا جواب معلوم نہ تھا۔ چنانچہ بعض لوگ اس کو مرنج و مشتری کی تاثیرات سے وابستہ کرتے تھے، کسی کا کہنا تھا کہ اس کا سبب زلزلے اور دیگر قدرتی آفات ہیں، اکثر اطباء کا خیال تھا کہ یہ مرض ہوا کے آلودہ ہونے کے سبب سے ہوتا ہے لیکن یہ کہ ہوا کیسے آلودہ ہوتی ہے اور کبھی صاف ہوا کے ہوتے ہوئے بھی یہ کس طرح پھیل جاتا ہے؟ اس کا جواب کسی کے پاس نہ تھا۔ انیسویں صدی عیسوی کی نوے کی دہائی میں سبب طاعون کے متعلق زبردست تحقیق سامنے آئی جب سوزر لینڈ کے ایک سائنسدان Alexander Yaresin نے دریافت کیا کہ اصل میں ایک بیکٹریا ہے جو اس خونفک مرض کا سبب بنتا ہے۔ Yaresin نے جب ہندوستان اور چین کا سفر کیا تو اس نے دیکھا کہ تمام مریضوں کے طاعونی غدودوں میں پائے جانے والے مواد میں سلاخ نما جراثیم پائے جاتے ہیں اور وہ کبھی مریض کے خون میں بھی ہوتے ہیں۔ اسی دور میں ایک جاپانی سائنسدان Shibasaburo Kitasato نے بھی اسی بیکٹریا کا سراغ لگا لیا تھا تاہم اس کے مقابلے میں Yaresin کو زیادہ شہرت اور پذیرائی ملی۔ شاید اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ یورپی ہے اور وہ ایشیائی تھا۔ بہر حال اسی بیکٹریا کا نام ’یرسینیا پیسٹس‘ رکھا گیا۔

لیکن یہ بیکٹریا پھیلتا کیسے ہے؟ اور انسان کو کس طرح لاحق ہوتا ہے؟ یہ بات ’یرسین‘ اور ’کینتاسو‘ کی تحقیق کے بعد بھی ایک راز ہی تھا جس کو یرسین کی دریافت کے چار سال بعد ایک فرانسیسی سائنسدان Paul Louis Simond نے بے نقاب کیا۔ یہ سائنسدان ’یرسینیا‘ کے انسان میں منتقل ہونے کی کیفیت سے متعلق رائج نظریات کے بارے میں متردد تھا، کیوں کہ ان نظریات میں سے ایک یہ بھی ہے کہ یہ بیکٹریا انسان میں ہوا وغبار کا سانس لینے کے ذریعے منتقل ہوتا ہے۔

۱۸۹۸ء میں ہندوستان میں پھیلنے والی وبا میں طاعون کے مریضوں پر ریسرچ کے دوران اس نے نوٹ کیا کہ مریض کے بدن پر ایک چھوٹا سا پھوڑا نمودار ہوتا ہے جو طاعون کے بیکٹریا سے

بھرا ہوتا ہے۔ اس نے یہ بھی نوٹ کیا کہ اصل میں یہ پھوڑے بعض اڑنے والے حشرات کے کاٹنے کی علامت ہیں۔ Simond کی تحقیق اس بات پر منتج ہوئی کہ انسان کو یہ مرض لاحق ہونے کا اصل باعث پسو ہوتے ہیں اور یہ بیکٹر یا حقیقت میں کتر کھانے والے حیوانات خصوصاً چوہوں کو لاحق ہوتے ہیں۔ اس بیکٹر یا کسرکل یوں ہوتا ہے۔

کتر کھانے والے حیوانات۔ پسو۔ کتر کھانے والے حیوانات

مطلب یہ ہے کہ یہ پہلے کتر کھانے والے حیوانات کو لاحق ہوتا ہے، ان سے پسوؤں میں منتقل ہوتا ہے اور ان سے پھر کتر کھانے والے حیوانات میں۔ کبھی دیگر ممالیہ جاندار (جن میں انسان بھی ہے) بھی اس سرکل میں داخل ہو جاتے ہیں اور ان کو بیکٹر یا لاحق ہو جاتا ہے۔

انسانوں اور دیگر ممالیہ جانوروں میں ’یرسینیا‘ بردار پسوؤں کے منتقل ہونے کے اسباب میں چوہوں کی بکثرت موت (مارڈالنے، طاعون یا کسی اور سبب سے) بھی ہے۔ مردہ چوہوں کے بدنوں میں موجود پسو کسی دوسرے چوہے کو تلاش کرتے ہیں اور جب وہ ان کو نہیں ملتا تو وہ انسان یا دیگر ممالیہ جانوروں کا رخ کرتے ہیں جس کے باعث وہ ان کا شکار ہو جاتا ہے۔ اسی لئے بعض جدید اہل تحقیق نے طاعون زدہ چوہوں کو مارنے سے خبردار کیا ہے، چنانچہ ’بی بی سی‘ ویب سائٹ پر نشر کردہ ایک تحقیق میں آیا ہے کہ:

”طاعون لاحق ہونے کے حالات کی دریافت کے بعد محققین نے یہ اندازہ لگایا ہے کہ چوہوں کو مارڈالنے سے ان کے طفلی پسو کسی دوسرے میزبان کی تلاش میں نکلتے ہیں اور پھر آخر کار انسان کے طفلی بن جاتے ہیں۔“ (۱۷)

یہ بات Bubonic Pleague سے متعلق ہے جو کہ طاعونوں کی سب سے زیادہ پائی جانے والی قسم ہے، کیوں کہ اس کے ایک شخص سے دوسرے کو متعدی ہونے کا ہوا یا نظام تنفس سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ چنانچہ بعض اہل تحقیق نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ پسو ایک انسان سے دوسرے میں مرض کو منتقل نہیں کرتا بلکہ چوہے سے انسان میں منتقل کرتا ہے۔ (۱۸)

اکثر احادیث نبویہ میں طاعون کی یہی نوع مراد ہے کیوں کہ آپ ﷺ نے اس کی تعریف یوں فرمائی ہے:

غَدَّةٌ كَغَدَّةِ الْبَعِيرِ۔

”وہ اونٹ کے غدود کی طرح کی ایک غدود ہوتی ہے۔“ (۱۹)



البتہ طاعون کی باقی دو اقسام میں مرضِ پوسوں کے واسطے کے بغیر متاثر آدمی سے تندرست آدمی کو لاحق ہو سکتا ہے۔ چنانچہ طاعون زدہ انسان کے سانس لینے سے خارج شدہ ہوا ان بیکٹریا کے پھیلنے کا موجب ہو سکتی ہے۔ اسی طرح حلق اور منہ سے خارج ہونے والی رطوبات یا جلد اور جراثیم زدہ کسی چیز کو چھونے سے بھی بیکٹریا منتقل ہو سکتا ہے نیز کھانے پینے کی اشیاء کے ذریعے بھی۔ (۲۰)

## طاعون کے متعلق احادیث میں سائنسی اعجاز کے مظاہر

جدید سائنسی انکشافات نے احادیثِ نبویہ کے بعض اعجازی پہلوؤں سے پردہ اٹھایا ہے، اس طرح علمِ جدید کی رسائی آج ان حقائق تک ہو رہی ہے جن کی اطلاع چودہ صدیاں قبل نبی امی ﷺ نے دی تھی۔ ان احادیث کے احکام کے بیان سے قبل ہم یہاں پر کچھ احادیث کی طرف اشارہ کریں گے۔

### ۱۔ طاعون ایک عذاب ہے جس میں اللہ تعالیٰ نے بعض اقوام کو مبتلا کیا

نبی کریم ﷺ سے مروی متعدد احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ طاعون ایک عذابِ خداوندی ہے جس سے ہم سے پہلے بعض امتیں دوچار ہوئیں۔ چنانچہ بخاری اور دیگر محدثین نے حضرت سعدؓ سے روایت کیا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے 'درد' (یعنی طاعون) کا ذکر کیا اور فرمایا:

رجز، أو عذاب، عذب به بعض الأمم، ثم بقى منه بقية، فيذهب المرة ويأتى الأخرى، فمن سمع به بأرض فلا يقدمن عليه، ومن كان بأرض وقع بها فلا يخرج فرارا منه۔

ترجمہ: ”یہ ایک مصیبت یا عذاب ہے جس میں بعض امتوں کو مبتلا کیا گیا، پھر اس میں سے کچھ رہ گیا جو کبھی چلا جاتا ہے اور کبھی آ جاتا ہے۔ پس جو شخص کسی جگہ کے متعلق سنے (کہ وہاں وبا پھیلی ہوئی ہے) تو وہاں نہ جائے اور جو شخص کسی جگہ ہو اور وہاں وبا پھیل جائے تو وہاں سے بھاگ کر نہ جائے۔“ (۲۱)

اسی طرح اکثر روایات میں کسی امت کے تعین کے بغیر آیا ہے تاہم بعض روایات میں خصوصیت سے بنی اسرائیل کا ذکر ملتا ہے۔ یہ احادیث بھی طرقِ متعددہ سے مروی ہیں۔ ان احادیث کو ہم تین انواع میں تقسیم کر سکتے ہیں۔

۱۔ پہلی قسم کی احادیث وہ ہیں جن میں بنی اسرائیل کا ذکر کسی دوسری امت کے ساتھ کلمہ تردید 'أو' کے ساتھ ہے، جیسا کہ بخاری نے سعد بن ابی وقاصؓ سے روایت کیا ہے کہ عامر بن سعد بن ابی وقاصؓ نے ان کو اسامہ بن زیدؓ سے یہ دریافت کرتے ہوئے سنا کہ آپ نے طاعون سے متعلق نبی کریم ﷺ سے کیا سنا ہے؟ تو اسامہؓ نے کہا: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

الطَّاعُونَ رِجْسٌ أُرْسِلَ عَلَيْهِ طَائِفَةٌ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَوْ عَلَى مَنْ كَانَ قَبْلَهُمْ۔  
 ”طاعون ایک عذاب ہے جسے بنی اسرائیل پر یا ان لوگوں پر بھیجا گیا تھا جو تم سے پہلے تھے۔“ (۲۲)

اس حدیث کو مسلم نے اسامہ بن زیدؓ سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ هَذَا الطَّاعُونَ رِجْسٌ سَلَطَ عَلَيْهِ مِنْ قَبْلِكُمْ أَوْ عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ۔

ترجمہ: ”طاعون ایک عذاب ہے جس کو تم سے پہلے لوگوں یا بنی اسرائیل پر مسلط کیا گیا۔“ (۲۳) مسلم ہی نے اس کو عمرو بن دینار سے روایت کیا ہے کہ عامر بن سعدؓ نے ان کو خبر دی: أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ سَعْدَ بْنَ أَبِي وَقَاصٍ النَّخِيعَةَ أَدَمَى نَعْتًا لِحَدِيثِ النَّبِيِّ ﷺ فِي طَاعُونِ رِجْسٍ أُرْسِلَ عَلَيْهِ مِنْ قَبْلِكُمْ أَوْ عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ۔

۲۔ دوسری قسم احادیث کی وہ ہے جن کے طرق میں صرف بنی اسرائیل کا ذکر آتا ہے۔ ان احادیث کو نسائی (۲۶) اور ترمذی (۲۷) نے اسامہ بن زیدؓ سے روایت کیا ہے کہ نبی ﷺ نے طاعون کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا: بَقِيَّةُ رِجْسٍ، أَوْ عَذَابٍ أُرْسِلَ عَلَيْهِ طَائِفَةٌ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ۔

ترجمہ: ”طاعون اُس مصیبت یا عذاب کی باقیات میں سے ہے جس کو بنی اسرائیل کے ایک گروہ پر بھیجا گیا۔“

۳۔ تیسری قسم کی احادیث وہ ہیں جن میں بنی اسرائیل کا کسی دوسری امت کے ساتھ ذکر کلمہ 'و' کے ساتھ آیا ہے، جیسا کہ نسائی نے عامر بن سعدؓ سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے اپنے والد حضرت اسامہ بن زیدؓ سے پوچھتے ہوئے سنا کہ تم نے طاعون سے متعلق رسول اللہ ﷺ کو کیا فرماتے ہوئے سنا تو اسامہؓ نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

الطَّاعُونَ رِجْسٌ أُرْسِلَ عَلَيْهِ طَائِفَةٌ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَعَلَى مَنْ كَانَ قَبْلِكُمْ۔

ترجمہ: ”طاعون ایک عذاب ہے جس کو بنی اسرائیل کے ایک گروہ اور تم سے پہلے کسی اور قوم پر بھیجا گیا۔“ (۲۸)

ان احادیث اور دیگر مجموعہ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ طاعون کا عذاب بنی اسرائیل اور دیگر امتوں پر بھی آیا ہے۔

حافظ ابن حجر (۲۹) نے عذاب طاعون میں مبتلا بنی اسرائیل کے مختلف گروہوں کی مثالیں ذکر کی ہیں۔ کتاب مقدس میں بھی ان میں سے کچھ کا تذکرہ ملتا ہے، مثال کے طور پر عہد قدیم کے سفر العدد کے گیارہویں باب میں آتا ہے:

”گوشت ان کے دانتوں کے درمیان ہی تھا اور کٹنے نہ پایا تھا کہ لوگوں پر خداوند کا غصہ بھڑک اٹھا اور خداوند نے لوگوں کو بہت کاری ضرب لگائی۔“

یہاں اس بات کی تصریح نہیں کہ لوگوں پر نزول غضب کا سبب کیا چیز بنی؟ لیکن یہی آیت انگریزی ترجمہ مطبوعہ BURNS & OATES LTO LONDON (۱۹۶۰ء) میں ان الفاظ میں آتی ہے۔

They had meat between their teeth yet....suddenly a grievous plague fell on them.

”گوشت ان کے دانتوں کے درمیان تھا..... کہ اچانک ان پر ایک الم ناک طاعون ٹوٹ پڑا۔“

اور سفر ”ارمیا“ کے باب ۴۴، آیت ۱۳ میں آتا ہے:

”میں سرزمین مصر کے باسیوں کو سزا دوں گا جیسا کہ میں نے یروشلم کو تلوار، بھوک اور وبا کے ذریعے سزا دی۔“

فرعون اور آل فرعون کے طاعونی عذاب کی طرف اشارہ اللہ رب العزت کے اس فرمان

میں ملتا ہے:

فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الطُّوفَانَ وَالْجَرَادَ وَالْقُمَّلَ وَالضَّفَادِعَ وَالْدَّمَ آيَةً مُفَصَّلَاتٍ فَاسْتَكْبَرُوا وَكَانُوا قَوْمًا مُّجْرِمِينَ O وَكَمَا وَقَعَ عَلَيْهِمُ الرِّجْزُ قَالُوا يُمُوسَىٰ اذْءُ لَنَارِبِكَ بِمَا عَاهَدْتَ عِنْدَكَ ۚ لَعْنُ كَشَفْتْنَا عَنَّا الرِّجْزَ لَنُؤْمِنَنَّ لَكَ وَلَنُرْسِلَنَّ مَعَكَ

بَنِي إِسْرَائِيلَ O (سورة الاعراف: ۱۳۳-۱۳۴)

ترجمہ: ”آخر ہم نے ان پر طوفان، ٹڈیاں، جوئیں، مینڈک اور خون کتنی کھلی ہوئی نشانیاں بھیجیں مگر وہ تکبر ہی کرتے رہے، اور وہ لوگ تھے ہی گناہ گار۔ اور جب ان پر عذاب واقع ہوتا تو کہتے کہ موسیٰ ہمارے لئے اپنے پروردگار سے دعا کرو جیسا اس نے تم سے عہد کر رکھا ہے۔ اگر تم ہم سے عذاب ٹال دو گے تو ہم تم پر ایمان بھی لے آئیں گے اور بنی اسرائیل کو بھی تمہارے ساتھ جانے (کی اجازت) دے دیں گے۔“

ان آیات میں بعض مفسرین نے ’رجز‘ کی تفسیر عذاب سے اور بعض نے طاعون سے کی ہے۔ طبری نے سعید بن جبیر سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا:

”جب حضرت موسیٰ علیہ السلام قوم بنی اسرائیل کے پاس پانچ نشانیاں (طوفان اور دیگر امور جو ان آیات میں بیان ہوئے ہیں) لے کر آئے لیکن وہ لوگ ایمان نہ لائے اور نہ بنی اسرائیل ہی کو آپ کے ساتھ بھیجا تو موسیٰ علیہ السلام نے فرمایا: تم میں سے ہر شخص ایک مینڈھا ذبح کرے، پھر اپنی ہتھیلی کو اس کے خون سے رنگین کرے اور اس کو اپنے دروازے پر مارے تو قبیلوں نے بنی اسرائیل سے کہا: تم اپنے دروازوں پر یہ خون کس لئے لگاتے ہو؟ تو انہوں نے کہا کہ اللہ تعالیٰ تم پر عذاب بھیجے گا جس سے ہم توجیح جائیں گے مگر تم ہلاک ہو جاؤ گے، تو قبلی بولے: اللہ تمہاری شناخت انہی علامتوں کے ذریعے کرے گا۔ تو بنی اسرائیل نے کہا: ہمارے نبی نے ہم کو ایسے ہی حکم دیا ہے چنانچہ ان لوگوں نے اس حال میں صبح کی کہ قوم فرعون کے ستر ہزار آدمی طاعون زدہ ہو چکے تھے اور ایک دوسرے سے چھپ نہیں سکتے تھے۔ اس پر فرعون نے کہا: تیرے رب نے جو تجھ سے وعدہ کیا ہے اس کی بابت اپنے رب سے سوال کر کہ اگر تم ہم سے عذاب ”یعنی طاعون“ کو دور کر دے تو ہم ضرور تجھ پر ایمان لے آئیں گے۔ اور بنی اسرائیل کو تمہارے ساتھ بھیج دیں گے، چنانچہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اپنے رب سے دعا کی تو اللہ نے ان سے عذاب کو ہٹا دیا اس پر فرعون نے ان سب کو آپ کے سپرد کر دیا اور حضرت موسیٰ علیہ السلام سے کہا: تو جہاں چاہے بنی اسرائیل کو لے جا۔“ (۳۰) حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: ”یہ مرسل اور جید الاسناد حدیث ہے۔“ (۳۱) طبری نے اس کے بعد حضرت ابن عباس کی طرف منسوب ایک اور روایت ذکر کی ہے۔ اس کی طرف سفر الخرج کے بارہویں باب میں بھی اشارہ آیا ہے لیکن اس میں طاعون کی تصریح نہیں ہے۔ ان آیات و آثار کے ذکر سے یہاں ہمارا مقصود ان آثار کے اعجازِ نبوی کو بیان کرنا ہے جس کو بعض جدید تحقیقات نے نمایاں کیا ہے۔ انٹرنیٹ کی ویب سائٹ ”موسوعۃ الاعجاز

العلمی فی القرآن والسنة“ کا بیان ہے: (۳۲)

”قرآن کریم نے ۱۴۰۰ سال پہلے مصر میں آنے والی آفات و مصائب کی قدرے تفصیل کے ساتھ خبر دی ہے جن کا تعلق انسانی تاریخ کے عہدِ وسطیٰ سے ہے۔ نیز ان آفات کے اسباب کی نشاندہی بھی کی ہے۔ نبی کریم ﷺ کی بعثت کے وقت فرعونؑی تہذیبی ایک داستان پارینہ بن کر مصر کی وادی شاہاں کے جلو میں ریگ صحراء کی پہنائیوں میں مدفون ہو چکی تھی۔ قریش کو بل کہ خود اہل مصر کو بھی اس کی کچھ خبر نہ تھی اور نہ انہیں اس کی تفصیل ہی کا کچھ پتا تھا۔ بعض اساطیر، غلط آمیز خبروں اور تورات کے بعض مخفی اشارات (جن میں سے اکثر میں تاریخی اغلاط کی بھرمار ہے) کے علاوہ ان لوگوں کو اس کی تفصیلات کا کوئی علم نہ تھا۔ تہذیبِ فرعونی کے اسرار کا انسانی کواٹھارویں صدی کے آغاز میں جا کر کہیں سراغ ملا جب نیپولین کی سرکردگی میں مصر پر فرانسیسی حملہ ہوا۔ اس کے ساتھ علم الآثار کا ماہر عالم شپولیوں (Jean Franco Champollion) بھی تھا، جس نے روزیتالوچ☆ دریافت کی، جس کی بدولت کتابتِ عہدِ فرعونی کے اسرار کا پتا چل سکا۔

جہاں تک مصر میں آنے والی آفات و مصائب کا تعلق ہے تو ان کا پتا ۱۹۰۹ء ہی میں چل سکا جب علمائے آثار کو پپائرس درخت کے بنے ہوئے کاغذ والی ایک کتاب کا علم ہوا جس میں دربارِ فرعونی کے کسی آدمی نے عہدِ وسطیٰ میں مصر پر ٹوٹنے والی آفات کے بارے میں تحریر کیا ہوا تھا۔ یہ قیمتی مخطوطہ لیڈن (ہالینڈ) کے عجائب گھر میں محفوظ ہے اور مصر کی قدیم تاریخ کے ماہر محقق AH Gardiner نے اس کا ترجمہ کیا ہے۔ ویب سائٹ پر اس کی عربی میں ترجمہ شدہ بعض عبارات موجود ہیں جن میں یہ بھی ہیں:

”زمین کے ہر خطہ میں وبا اور ہر جگہ پر خون ہے۔“

”دریا مانند خون ہے۔“

”رج و الم اور خوف ناک چیخ پکار کا ساری زمین پر راج ہے۔ محل سے نکلتا موقوف

ہو چکا ہے اور نودن سے کوئی آدمی اپنے ساتھی کے چہرہ کو نہیں دیکھ سکا ہے۔ شہرِ حتمی لہر

کی لپیٹ سے تباہ ہو چکے ہیں اور مصر کو بربادی کا سامنا ہے۔ ہر جگہ خون ہے اور

شہروں کے تمام اطراف و اکناف میں طاعون پھوٹ پڑا ہے۔“

## ۲۔ طاعون جنات کی نیش زنی ہے

طاعون کے اسباب میں نبی کریم ﷺ نے یہ بات ذکر فرمائی ہے کہ وہ تمہارے دشمن جنات کا نیش ہے۔ چنانچہ ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ نے نبی کریم ﷺ سے روایت کیا ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

فَنَاءُ أُمَّتِي بِالطَّعْنِ وَالطَّاعُونَ فَفَيْلٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، هَذَا الطَّعْنُ قَدْ عَرَفْنَاهُ، فَمَا الطَّاعُونَ؟ قَالَ: وَخَزُرُ أَعْدَائِكُمْ مِنَ الْجِنِّ وَفِي كُلِّ شَهْدَاءٍ۔

ترجمہ: ”میری امت کی ہلاکت تیر اندازی اور طاعون میں ہے۔ پوچھا گیا یا رسول اللہ! تیر اندازی کا تو ہمیں پتا ہے لیکن طاعون کیا ہے؟ فرمایا: یہ تمہارے دشمن جنات کا ڈنگ ہے اور ہر ایک میں شہدا ہوں گے۔“ (۳۳)

اس حدیث کو مسند احمد میں روایت کیا گیا ہے، سند یوں ہے:

عن عبدالرحمن قال حدثنا سفیان عن زیاد بن علاقة عن رجل عن ابی

موسیٰ.....

حافظ فرماتے ہیں کہ حدیث ابو موسیٰ کے تین طرق ہیں، ایک یہی جو ذکر ہوا۔ اس میں وہ آدمی مبہم ہے جس سے زیاد بن علاقہ نے روایت کیا ہے۔ اس طریق کو حافظ نے فتح الباری میں بزار اور طبرانی کی جانب منسوب کیا ہے اور بتایا ہے کہ ان حضرات نے اس آدمی کا نام یزید بن حارث بتلایا ہے۔ چند سطور کے بعد فرماتے ہیں: ”مبہم آدمی کے علاوہ اس روایت کے باقی سب راوی صحیحین کے ہیں۔ اسامہ بن شریک مشہور صحابی ہیں، اور جن حضرات نے مبہم شخص کا نام بتلایا ہے (کہ وہ رجال مسلم میں سے ابو بکر ہشتی ہیں) تو اس اعتبار سے یہ حدیث صحیح ہے اور ابن خزیمہ اور حاکم نے بھی اس کو صحیح کہا ہے۔“ (۳۴) دوسرا طریق وہ ہے جس کو احمد اور طبرانی نے ابی بکر بن ابی موسیٰ سے روایت کیا ہے۔ اس کا معنی بھی یہی ہے۔ حافظ فرماتے ہیں: ”ابو بلج کے علاوہ اس کے رجال، صحیح کے رجال ہیں۔ ابو بلج کا نام یحییٰ ہے، ابن معین، نسائی اور ایک جماعت نے اس کو ثقہ کہا ہے، جب کہ تشیع کی وجہ سے ایک جماعت نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے، تاہم یہ بات جمہور کے نزدیک اس کی روایت کے قبول کرنے میں مانع نہیں۔“ (۳۵)

اس کے بعد حافظ فرماتے ہیں: ”اس حدیث کا ایک تیسرا طریق بھی ہے جس کو طبرانی نے

نقل کیا ہے: عن عبداللہ بن المختار عن کریم بن الحارث بن ابی موسیٰ عن ابیہ عن

حدّہ - کریب اور اس کے والد کے علاوہ اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں اور کریب کو ابن حبان نے ثقہ کہا ہے۔“ (۳۶) ابوموسیٰ کی حدیث کے شواہد بھی ہیں۔ ایک شاہد وہ ہے جس کو ابو یعلیٰ نے عبد الاعلیٰ سے نقل کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ مجھ سے معمر بن سلیمان نے حدیث بیان کی، وہ کہتے ہیں کہ میں نے لیث کو اپنے ایک ساتھی سے بیان کرتے ہوئے سنا جس نے عطا سے روایت کی۔ انہوں نے کہا کہ حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ طاعون کا ذکر کیا گیا تو مجھے یاد ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ وہ ایک ڈنگ ہے جو میری امت کو ان کے دشمن جنات کی طرف سے لاحق ہوگا، اور وہ اونٹ کی گلٹی جیسی ایک گلٹی ہے جو اس میں صبر کرے تو جہاد میں سرحدوں کے پہرے دار کی مانند ہوگا اور جو اس میں مبتلا ہوا (اور مر گیا) تو شہید ہوگا اور جس نے اس سے فرار اختیار کیا تو گویا وہ میدانِ جہاد سے بھاگا۔“ (۳۷)

حافظ فرماتے ہیں کہ لیث اور اس کے شیخ کی وجہ سے اس کی اسناد نہایت کم زور ہے۔ (۳۸) دوسرا شاہد ابن عمرؓ کی حدیث ہے جس کو پیشی نے ذکر کیا ہے۔ ابن عمرؓ کا بیان ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

فناء امتی فی الطعن والطاعون قلنا قد عرفنا الطعن فما الطاعون قال  
وخز أعدائکم من الجن وفی کل شهادة۔

ترجمہ: ”میری امت کی ہلاکت تیر اندازی اور طاعون میں ہے۔ ہم نے کہا تیر اندازی کا تو ہمیں پتا ہے۔ لیکن طاعون کیا ہے؟ فرمایا: وہ تمہارے دشمن جنات کا کچوکا ہے اور ہر ایک میں شہادت ہے۔“ (۳۹)

پیشی فرماتے ہیں: ”اس حدیث کو طبرانی نے معجم صغیر اور معجم اوسط میں روایت کیا ہے۔ اس کی سند میں عبد اللہ بن عاصمہ النصبی ہے جس کے بارے میں ابن عدی کہتے ہیں: لہٰ مناکیر (اس کی منکر روایات ہیں۔) جب کہ ابن حبان نے اس کو ثقہ کہا ہے۔ حافظ کہتے ہیں کہ ابن عمرؓ کی حدیث، عائشہؓ کی حدیث سے ضعیف ہے۔ اس باب میں عمدہ روایت حدیث ابوموسیٰ ہے، کیوں کہ تعددِ طرق کی وجہ سے اس کی صحت کا حکم لگایا جائے گا۔“ (۴۰) ”وخز“ سے مراد وہ ڈنگ ہے جو آر پار نہ ہو جائے۔ اس مادہ میں کمی والا معنی بھی پایا جاتا ہے۔ فیروز آبادی کہتے ہیں: ”وخز (وعد، کی طرح) تیرا کسی اور چیز کے نیش کو کہا جاتا ہے جو آر پار نہ ہو، اسی طرح ہر چیز کے تھوڑے اور قلیل کو بھی وخز کہتے ہیں۔“ (۴۱) ابن منظور لکھتے ہیں: ”وخز: کھجور کے پھل دار

درخت کی معمولی ہریالی، سر کی معمولی سفیدی،..... اور کہا گیا ہے کہ ہر تھوڑی چیز و خبز ہوتی ہے، کہتے ہیں: یہ بتویم کی سرزمین ہے اور اس میں تھوڑے سے بنی عامر (و خبز من بنی عامر) ہیں۔“ (۴۲)

حدیث میں مذکور طاعون کا سبب اطباء کے نقطہ نظر کے خلاف ہے کہ اس کا سبب فسادِ ہوا یا بعض رطوبتوں اور فشاخون کے غلبہ کی وجہ سے مزاج کا فساد ہے۔ چنانچہ بعض شارحین حدیث نے حدیث اور اطباء کے قول میں تطبیق دیتے ہوئے کہا ہے کہ ممکن ہے کہ مزاج یا ہوا کے فساد کا سبب جنات کا خفیہ کچوکا ہو۔ حافظ نے کلا بازی سے نقل کیا ہے: ”اس بات کا احتمال ہے کہ طاعون کی دو قسمیں ہوں؛ ایک قسم وہ ہے جو خون، صفرا اور دیگر رطوبتوں کے غلبہ کے باعث پیدا ہو اور اس میں جنات وغیرہ کا دخل نہ ہو۔ اور دوسری قسم کا سبب جنات کا کچوکا ہو جیسے بدن میں ان پھوڑوں کی وجہ سے زخم ہو جاتے ہیں جو بعض رطوبتوں کے غلبے سے نکل آتے ہیں اگرچہ کوئی نیش نہیں لگا ہوتا اور زخم انسانی ضرب سے بھی لگ جاتے ہیں۔“ (۴۳)

بعض شارحین نے اطباء کی باتوں سے مرعوب ہونے کے بجائے ان کا علمی اور تجرباتی نقد کیا ہے۔ حافظ فرماتے ہیں: ”جنات کے کچوکا لگانے سے طاعون لاحق ہونے کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ وہ عموماً معتدل موسم اور ان شہروں میں بھی ہو جاتا ہے جن کی ہوا صحیح اور پانی پاکیزہ ہوتا ہے۔ نیز اگر وہ ہوا کے فساد کی وجہ سے ہوتا تو زمین پر ہمیشہ رہتا کیوں کہ ہوا تو کبھی صحیح ہوتی ہے اور کبھی فاسد، جب کہ واقعہ یہ ہے کہ طاعون کبھی پھوٹ پڑتا ہے۔ اور کبھی چلا جاتا ہے جس کا کوئی اندازہ یا تجربہ نہیں ہے۔ چنانچہ کبھی تو ایسے ہوتا ہے کہ سالہا سال آتا ہی رہتا ہے اور کبھی کئی سالوں تک نہیں آتا۔ اگر اطباء کی بات مان لی جائے تو پھر ضروری ہے کہ یہ انسان و حیوان سب کو لاحق ہو، حالانکہ مشاہدے سے معلوم ہے کہ بہت سے لوگوں کو لاحق ہو جاتا ہے اور ان کے بہت سے ہم نشین اور ہم مزاج لوگوں کو لاحق نہیں ہوتا۔ اس کے علاوہ اگر یہ بات درست ہوتی تو یہ مرض سارے بدن کو لگنا چاہئے حالانکہ یہ بدن کی کسی خاص جگہ پر ظاہر ہوتا ہے اور اس سے تجاوز نہیں کرتا۔ یہ بات بھی ہے کہ فسادِ ہوا کی وجہ سے رطوبات میں تغیر اور بیماریوں میں اضافہ ہونا چاہئے اور اس چیز سے عموماً بلا مرض موت آ جاتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ طاعون جنات کے کچوکا لگانے سے لاحق ہوتا ہے جیسا کہ اس کے متعلق احادیث سے ثابت ہے۔“ (۴۴)

اس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ تجربہ اس بات پر شاہد ہے کہ اکثر حالات میں طاعون کا



فساد و ہوا سے کوئی تعلق نہیں ہوتا، نیز وہ انسان کے اندر سے پیدا نہیں ہوتا، بل کہ بدن انسانی کے کسی خاص حصہ پر باہر سے کسی چیز کے عمل دخل سے لاحق ہوتا ہے۔ اسی خارجی عامل کو حدیث میں 'وَحْز' (نیش زنی، کچوکا، ضرب) سے تعبیر کیا گیا ہے۔ تجربات اور جدید سائنسی تحقیقات سے معلوم ہوتا ہے کہ احادیث کی روشنی میں حافظ ابن حجر کا نقطہ نظر ہی درست ہے نہ کہ ان حضرات کا جنہوں نے حدیث کو اس وقت کے رائج طبی نظریات کے تابع بنانے کی کوشش کی ہے۔ پہلے ہم ذکر کر چکے ہیں کہ طاعون کی سب سے زیادہ پائی جانے والی قسم 'طاعون غدودی' ہے جو انسان کو بیکٹریا بردار پتو کے کاٹنے سے لاحق ہوتا ہے اور ابھی جو ہم نے 'وَحْز' کا معنی نقل کیا ہے وہ پتو کے اس کاٹنے پر پوری طرح صادق آتا ہے۔ رہی یہ بات کہ حدیث سے تو یہ پتا چلتا ہے کہ طاعون جنات کے کچوکے سے لگتا ہے جب کہ تجربہ سے یہ ثابت ہے کہ یہ پتو کے کاٹنے سے ہوتا ہے تو اس کا جواب بعض معاصر اہل علم نے یہ دیا ہے کہ حدیث میں جن سے پتو مراد ہے، کیوں کہ جن 'اجتنان' سے ماخوذ ہے اور جس کے معنی چھپ جانے کے ہیں اور پتو پر جن کا اطلاق اس کے چھوٹے اور چھپ جانے والا ہونے کی بناء پر کیا گیا۔ (۴۵) لیکن حدیث کو اس کے ظاہر سے پھیرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ ممکن ہے کہ پتوؤں کو انسان کو کاٹنے پر اکسانے والے (اگرچہ بعض اوقات ہی سہی) شیاطین جن ہی ہوں۔

اس کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے جس میں نبی کریم ﷺ نے رات کو آگ بجھانے کی علت بیان فرمائی ہے کہ شیطان چوہے کو گھر جلا ڈالنے پر اکساتا ہے۔ چنانچہ ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ ایک چوہا آیا اور چراغ کی بتی کو کھینچنے لگا اور اس کو لا کر رسول اللہ ﷺ کے آگے ایک غالیچے پر ڈال دیا جس پر آپ ﷺ تشریف فرما تھے۔ ایک درہم کے بے قدر رگہ جل گئی۔ اس پر آپ ﷺ نے فرمایا:

اذنتم فاطفونوا سر حکم فان الشيطان يدل مثل هذه على هذا فتحرقكم۔

ترجمہ: "جب تم سونے لگو تو اپنے چراغوں کو گل کر دیا کرو کیوں کہ شیطان اس

جیسوں کو ایسے کاموں کی رہ نمائی کرتا ہے نتیجتاً یہ تم کو جلا دیں گے۔" (۴۶)

اس سے معلوم ہوا کہ جس طرح جلا ناکسی امر طبعی کی وجہ سے بھی ہو سکتا ہے اور شیطان کے چوہے کو اکسانے کے ذریعے بھی، اسی طرح پتو کا انسان کو کاٹنا بھی امر طبعی اور شیطانی عمل دخل کے ذریعے بھی ممکن ہے۔

حاصل یہ ہے کہ طاعون کا سبب دو چیزیں ہیں: حسی اور معنوی، امر حسی یہ ہے کہ جدید سائنسی تجربات سے ثابت ہوا کہ اس کا تعلق کاٹنے سے ہے اور اسی بات کو نبی کریم ﷺ نے تیرہ صدیاں قبل بیان کر دیا تھا جب کہ طب کی یہاں تک رسائی نہ ہوئی تھی۔ حسی پہلو کا تعلق میڈیکل اور دیگر تجربی علوم سے ہے۔ رہا معنوی پہلو تو اس کا مدار سراجی پر ہے اور نبی کریم ﷺ نے وضاحت فرمادی ہے کہ اس کا تعلق جنات کے ساتھ ہے اور اس میں تجربہ سے ثابت شدہ بات (یعنی یہ کہ طاعون پسو کے کاٹنے سے ہوتا ہے) کی مخالفت لازم نہیں آتی لہذا اس کی نفی یا اس میں تاویل کی ضرورت نہیں۔ خاص طور پر جب کہ طبی پہلو سے بھی حدیث کی تائید نکلتی ہو تو معنوی پہلو زیادہ قابل اعتماد ہوگا۔

### ۳۔ طاعون موجود رہے گا

نبی کریم ﷺ نے واضح طور پر بیان فرمایا ہے کہ کسی وقت انسان کو طاعون کا لاحق نہ ہونا اس بات کو مستلزم نہیں کہ وہ طاعون موجود ہی نہیں ہے۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ وہ موجود ہوتا ہے، اگرچہ انسان کی حسی آنکھ سے اوجھل رہتا ہے، اور یہ کہ آج جو لوگ اس میں مبتلا ہوتے ہیں تو اصل میں یہ اسی ابتلاء کا تسلسل ہے جس سے پچھلی امتیں دوچار ہوتی تھیں۔ چنانچہ بخاری (۴۷) کی ایک روایت میں حضرت سعد رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

رجز أو عذاب، عُدْبَ بِهِ بَعْضُ الْأُمَّمِ ثُمَّ بَقِيَ مِنْهُ بَقِيَّةٌ فَيَذْهَبُ الْمَرَّةَ وَيَأْتِي الْأُخْرَى۔

ترجمہ: ”یہ ایک مصیبت یا عذاب ہے جس میں بعض امتوں کو مبتلا کیا گیا، پھر اس میں سے کچھ باقی رہا چنانچہ یہ کبھی آتا ہے اور کبھی چلا جاتا ہے۔“ اور جب نبی کریم ﷺ نے یہ بات ارشاد فرمائی تھی تو کسی (حتی کہ اطباء) کو بھی اس بات کی کوئی خبر نہ تھی کہ طاعون کا کوئی مستقل وجود بھی ہے، اور وہ دائماً موجود رہتا ہے، یہاں تک کہ ایگزینڈریرسن نے طاعون کا بیکٹریا دریافت کر لیا اس دریافت نے دیگر سائنسی انکشافات کے لئے نیا باب واکیا۔ یہ انکشافات نبی کریم ﷺ کے بیان کی صحت کی تصدیق کرتے ہیں۔

کرسٹوفر انسائیکلو پیڈیا انکارنا میں شامل اپنے مقالہ میں لکھتا ہے: مغرب اور جنوب مغرب ریاست ہائے متحدہ میں لوگوں کو طاعون لاحق ہونے کے احوال پائے جاتے ہیں، نیز وہ کہتا ہے کہ

۱۹۹۵ء میں طاعون لاحق ہونے کی سات کیفیات موجود تھیں۔ بعض سائنسی مصادر کے حوالہ سے جزیرہ ویب سائٹ کا کہنا ہے:

’دنیا میں طاعون میں مبتلا ہونے والے افراد کا سالانہ تناسب ۱۰۰۰ سے ۳۰۰۰ ہے۔‘ (۴۸)

بی بی سی ویب سائٹ کا بیان ہے:

’دنیا میں ۲۵۰۰ کے قریب افراد طاعون میں مبتلا ہو جاتے ہیں لیکن ان کا مبتلائے مرض ہونا فطری شکل میں ہوتا ہے۔‘ (۴۹)

بیڈہ الاعجاز العلمی فی القرآن والسنة (ملکہ مکرمہ) کے ساتھ ایک گفت گو میں کوپن ہیگن کے سرکاری ہسپتال کے ماہر ڈاکٹر جون لارسن نے بتایا کہ متعدد وبائی امراض پر ریسرچ کے دوران مجھے خنزیر کے گوشت میں ایک نئے جرثومے کا علم ہوا، اور اس کا تعلق یارینیا کے جراثیمی گروپ سے ہے۔ لارسن کہتے ہیں:

’یہ جرثومہ ہمارے ماحول میں موجود رہتا ہے لیکن ابھی تک اس کا پتہ نہ چل سکا کہ اس کے ذریعے مرض متعدی کیسے ہوتا ہے؟‘ (۵۰)

بی بی سی ویب سائٹ کا کہنا ہے کہ برطانوی سائنس دان طاعون کے انجکشن کو ترقی دینے میں کامیاب ہو گئے ہیں، اس دریافت کی اہمیت کو بتاتے ہوئے ویب سائٹ کا بیان ہے:

معال بورن ڈاؤن کا کہنا ہے:

یہ مرحلہ نہایت اہمیت کا حامل ہے، کیوں کہ اس میں ہم نے انجکشن سیفٹی کو یقینی بنانے کے لئے کامیاب اقدام کیا ہے، اب ہم نے وسیع پیمانے پر اس انجکشن کا استعمال کر سکیں گے۔

نیز وہ کہتا ہے کہ اینٹی پلگ انجکشن کی تیاری موجودہ دور میں بہت اہمیت اختیار کر گئی ہے۔ کیوں کہ دہشت گرد تنظیمیں کیمیکل اور بائیولوجیکل اسلحہ جیسی غیر روایتی چیزوں کے استعمال کی کوشش کر سکتی ہیں۔ پروفیسر نے اس بات سے خبردار کیا کہ کوئی دہشت گرد، جو بائیولوجی میں ماہرانہ قدرت رکھتا ہو، وہ طاعونی جراثیم کے استعمال سے اسلحہ سازی کر سکتا ہے۔ اور طاعون ان بڑے حیاتیاتی خطروں میں سے ایک ہے جو دہشت گردی کے کام آسکتے ہیں، اس لئے اس سے بچاؤ کا اہتمام ضروری ہے۔ (۵۱)

یہ تمام تحقیقات یہ واضح کرتی ہیں کہ طاعون دنیا میں، وبا پھیلنے کے وقت میں بھی موجود رہتا ہے۔ اسی بات کو نبی کریم ﷺ نے چودہ صدیاں قبل اپنے اس ارشاد میں بیان فرمادیا تھا کہ:

وقد بقیت منه بقیة فیذهب المرءة ویأتی الأخری۔

ترجمہ: ”طاعون سے کچھ باقی رہ گیا، چنانچہ وہ کبھی چلا جاتا ہے اور کبھی آجاتا ہے۔“

### ۴۔ جبری پابندی: علم جدید اور حدیث نبوی کے تناظر میں

الهیئة العالمية للعلاج العلمی فی القرآن والسنة ویب سائٹ نے ڈاکٹر لارسن جون (جو کوپن ہیگن کے سرکاری ہسپتال کے ایک بڑے ڈاکٹر ہیں) کے ساتھ ایک گفتگو نشر کی ہے۔ اس میں ہے (۵۲):

پیئہ الاعجاز: ڈاکٹر صاحب! آپ کسی شہر کے حاکم ہوں اور وہ کسی خطرناک وبائی مرض یا طاعون کا شکار ہو جائے تو آپ کیا کریں گے؟  
ڈاکٹر جون لارسن: میں فوج کے ذریعے شہر کے اندر آنے یا وہاں سے باہر جانے پر پابندی لگوا دوں گا۔

پیئہ الاعجاز: شہر میں داخل ہونے سے روکنے کی بات تو سمجھ میں آتی ہے لیکن وہاں سے باہر جانے سے آپ کیوں منع کریں گے؟  
جون لارسن: سائنس کی حالیہ تحقیقات سے یہ انکشاف ہوا ہے کہ جب طاعون کسی شہر یا خطے میں پھیلتا ہے تو جن لوگوں پر اس کی علامت ظاہر ہوتی ہیں ان کا تناسب ۱۰ سے ۳۰ فیصد ہوتا ہے۔

پیئہ الاعجاز: شہر کے باقی لوگوں کی کیا کیفیت ہوگی؟

ڈاکٹر لارسن: ان لوگوں کے جسم میں بیکٹریا یا ہوتا ہے لیکن ان کی قوتِ مدافعت، جراثیموں پر قابو پالیتی ہے، جس کے نتیجے میں یہ جراثیم جسم میں باقی رہتے ہوئے بھی نقصان نہیں دیتے جب یہ تندرست آدمی طاعون زدہ شہر کے اندر رہی رہے گا تو اس کے بارے میں کوئی اندیشہ نہیں ہے کیوں کہ اس کے بدن میں ٹیکا کاری ☆ ہوئی ہوتی ہے، نیز قوتِ مدافعت کی وجہ سے مرض اس سے دور رہتا ہے، لیکن جب یہ آدمی اس شہر یا علاقے سے نکلے گا تو اس جراثیم کو ساتھ لے کر نکلے گا اور

دوسرے شہر میں بھی یہ منتقل ہو جائے گا، اس طرح طاعون زدہ لوگوں سے نکلنے والا یہ جرثومہ بردار شخص لاکھوں لوگوں کی ہلاکت کا سبب سکتا ہے۔

ڈاکٹر لارن نے جس اقدام کا ذکر کیا ہے اس کو اصطلاح میں 'الجرالصحی' (Quarantine) (جبری پابندی- قرنطینہ) کہا جاتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر کسی شہر یا جگہ کی چیزوں یا لوگوں کے بارے میں یہ گمان ہو کہ ان میں کوئی متعدی مرض (خصوصاً طاعون) پایا جاتا ہے تو وہاں داخلے کی قانونی بندش کر دینا۔ سب سے پہلے یہ قانون چودھویں عیسوی میں بندقیہ میں نافذ کیا گیا اور اس کی وجہ سمندری تجارت کا پھیلاؤ تھا۔ یہ بات نوٹ کی گئی کہ بعض علاقوں سے آنے والے بحری جہاز طاعون پھیلنے کا سبب بن رہے ہیں تو ان کو اور دیگر کشتیوں کو بندرگاہ سے ہٹانے کا قانون عمل میں لایا گیا، اور اس کو اتنی مدت کے لئے نافذ کیا گیا جس میں یہ یقین ہو جائے کہ بعض افراد یا اشیاء میں موجود آثار مرض مٹ گئے یا کمزور پڑ گئے ہیں۔

ابتداءً یہ مدت تین دن اور پھر چالیس روز رکھی گئی اور اس کے جواز کی دلیل یہ بتلائی گئی کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اتنی مدت خلوت نشینی میں گزاری ہے۔ (۵۳) وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ دیگر ممالک نے بھی اس طرح کے اقدامات کئے اور یورپی ممالک نے صدیوں تک بندقیہ کے تجربے کو اپنایا شروع میں تو یہ قانون طاعون کی روک تھام کے لئے لاگو کیا گیا لیکن بعد میں، امریکا کے ساتھ تجارتی ترقی کی وجہ سے، دیگر امراض مثلاً ہیضہ اور زرد بخار کے لئے بھی اس کو نافذ کیا گیا۔ (۵۴)

بعض ممالک کو مذکورہ قانون سے اتفاق نہ تھا چنانچہ انیسویں صدی (۱۸۵۱ء) میں پیرس میں اس حوالے سے ایک عالمی کانفرنس کا انعقاد کیا گیا جس میں ایک طرف تو اس طرح کے قوانین سے فائدہ حاصل کرنے والے اور تجارتی نقصان اٹھانے والے ممالک کے درمیان ان کی ضرورت اور عدم ضرورت پر گفتگو ہوئی تو دوسری طرف افراد کے ذریعے متعدی ہونے کے قائلین (Miasmatisists) اور فساد ہوا کے ذریعے انتشار مرض کے قائلین (Contagionists) میں بھی بحث ہوئی اس گفتگو سے اگرچہ جبری پابندی کا قانون ختم تو نہیں ہوا لیکن کانفرنس نے اس قانون کے لئے کچھ معیارات وضع کرنے کا عندیہ دیا، تاہم بہت سے ممالک نے سرکاری طور پر کانفرنس کے فیصلوں سے اتفاق نہیں کیا۔ (۵۵)

بعد میں متعدی امراض کے پھیلاؤ کے اسباب کی مزید پہچان ہونے پر اس قانون کے

استعمالات میں تبدیلیاں عمل میں آئیں۔ چنانچہ جدید تحقیقات سے یہ بات سامنے آئی کہ ہر مرض کے پھیلنے کے لئے یہ ضروری نہیں کہ وہ دوسرے شخص کے ذریعے ہی منتقل ہو، بل کہ اس سبب کے علاوہ اس کے اور اسباب بھی ہو سکتے ہیں۔ انسائیکلو پیڈیا، بریٹانیکا کا مقالہ نگار لکھتا ہے: ”طاعون میں یہ بات ضروری ہے کہ مریض کو دوسرے افراد سے الگ رکھا جائے لیکن یہ بات اس مرض کے لاحق ہونے کے اصل اور بڑے سبب کے لئے کچھ مفید نہیں۔ مقالہ نگار مزید لکھتا ہے کہ جبری پابندی کا قانون اپنی تبدیل شدہ صورت میں ابھی تک بعض حالات میں نافذ کیا جاتا ہے۔“ (۵۶) شاید اس کی جدید ترین مثال اس قانون کا وہ نفاذ ہے جو گذشتہ صدی کی نوے کی دہائی میں ہندوستان میں پھیلنے والے طاعون کے دوران رو بہ عمل لایا گیا۔

بہر حال انسانیت تو وسیع شکل میں اس قسم کی پابندی عائد کرنے کی ضرورت پر متنبہ نہ ہو سکی لیکن نبی امی ﷺ نے اپنے پیروکاروں کو طاعون زدہ شہر میں جانے یا اس سے نکلنے سے منع فرمادیا تھا۔ صحیح بخاری کی روایت ہے:

فمن سمع به بأرض فلا يقدمن عليه ومن كان بأرض وقع بها فلا يخرج  
فراراً منه. (۵۷)

ترجمہ: ”جس کے سننے میں آئے کہ کسی سرزمین پر طاعون پھوٹ پڑا ہے تو وہاں ہرگز نہ جائے اور اگر وہ خود اس کی سرزمین پر پھوٹ پڑے تو فرار اختیار نہ کرے۔“  
اس حدیث کی تشریح تو ہم ذرا بعد میں کریں گے لیکن اہم بات یہ ہے کہ نبی ﷺ نے اس پر صدیوں پہلے متنبہ فرمادیا تھا۔

جدید تحقیقات سے معلوم ہوتا ہے کہ (کسی مرض کا) ایک وقفہ حضانت ہوتا ہے۔ یہ امراض کے ظاہر ہونے سے پہلے کی مدت ہوتی ہے جس میں بیکٹریا جسم میں داخل ہوتا ہے اور اس کی افزائش و اضافہ کا سلسلہ جاری رہتا ہے۔ اس مدت میں آدمی کو کسی مرض سے دوچار ہونے کا احساس نہیں ہوتا، لیکن ایک وقت کے بعد، جو مرض اور بیکٹریا کی نوعیت کے لحاظ سے لمبا اور مختصر ہو سکتا ہے، مریض پر بدن میں چھپی ہوئی مرض کی علامات کا ظہور ہوتا ہے۔ (۵۸) اس کے ساتھ ذرا امام قرطبیؒ کا یہ بیان بھی پڑھئے اور ملاحظہ کیجئے کہ فقہاء مسلمین اس حقیقت تک رسائی میں کتنی ذہانت کا ثبوت دیا ہے، فرماتے ہیں:

”کہا گیا ہے کہ طاعون زدہ علاقے سے فرار اختیار کرنے سے اس لئے منع کیا گیا ہے کہ اس

مرض عام کے سبب میں اس جگہ کے لوگوں کے ساتھ شریک ہونے کی وجہ سے ممکن ہے کہ ایسا شخص اس مرض کا حظ وافر لئے ہوئے ہو۔ اس لئے اس کو فرار اختیار کرنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے، کیوں کہ سفری مشقتیں اس کو مرض کی لاحق شدہ مبادیات میں اضافے کا موجب بن سکتی ہیں جس کے نتیجے میں آلام بڑھ جاتے ہیں اور زیادہ نقصان ہوتا ہے۔ اس طرح ہر راہ پر موتیں ہوں گی اور مُردوں کو گڑھوں کے حوالے کرنا پڑے گا۔ اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ کوئی شخص ایسا نہ ہوگا جو وبا سے بھاگا ہو اور بچ گیا ہو۔ یہ بات ابن مدائنی نے نقل کی ہے۔“ (۵۹)

### ۵۔ طاعون مدینہ منورہ میں داخل نہ ہوگا

نبی امور کی خبروں میں (جن کی صداقت پہلے بھی واضح ہوئی اور وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ واضح ہوتی چلی جائے گی) ایک حدیث وہ ہے جس کو متعدد صحابہ نے نبی کریم ﷺ سے روایت کیا ہے کہ:

ان الطاعون لا يدخل المدينة المنورة . (۶۰)

ترجمہ: ”طاعون مدینہ منورہ میں داخل نہ ہوگا۔“

اسی طرح بخاری (۶۱) اور دیگر حضرات نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

لا يدخل المدينة المسيح ولا الطاعون۔

ترجمہ: ”دجال اور طاعون مدینہ میں داخل نہ ہو سکیں گے۔“

اور یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچی ہوئی ہے کہ عملاً بھی ایسے ہی ہوا ہے، حافظ فرماتے ہیں:

”ابن قتیبہ نے ”المعارف“ میں اور ان کی اتباع میں ایک بڑی تعداد نے، جن میں شیخ محی الدین نووی (الاذکار میں) بھی ہیں، اس بات کو جزم کے ساتھ بیان کیا ہے کہ طاعون مدینہ میں کبھی بھی داخل نہیں ہوا اور نہ مکہ ہی میں، لیکن ایک جماعت نے نقل کیا ہے کہ طاعون مکہ میں ۷۳۹ھ کے سال میں داخل ہوا تھا، بخلاف مدینہ کے۔ چنانچہ اس کے متعلق کسی نے بھی ذکر نہیں کیا کہ وہاں کبھی

طاعون پھوٹا ہو۔“ (۶۲)

زرقاتی کا بیان ہے:

”علماء نے طاعون کے مدینہ میں داخل ہونے کو اس کی خصوصیات میں شمار کیا ہے اور یہ نتیجہ ہے نبی کریم ﷺ کی اس کے لئے دعائے صحت کا لہذا یہ آپ ﷺ کا معجزہ ہے۔ بعض علماء کہتے ہیں کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ تمام اطباء طاعون کو ایک شہر سے دوسرے شہر میں منتقل ہونے بل کہ ایک بستی سے دوسری بستی میں منتقل ہونے سے روکنے سے عاجز آ گئے۔ مدینہ میں طویل مدتوں کے دوران طاعون کا داخل نہ ہو سکتا نبی کریم ﷺ کی دعا کی وجہ سے ہے، یہ مدینہ کی خصوصیت ہے۔“ (۶۳)

اس کی علت بعض علماء نے یہ بیان کی ہے کہ طاعون مسلمانوں کے دشمن جنات کی کارستانی ہے اور کافر جنات و شیاطین کو مدینہ میں داخل ہونے سے منع کیا گیا ہے اور جو کوئی اتفاق سے وہاں داخل ہو بھی جائے تو وہ کسی کو چوکا نہیں لگا سکتا۔ لیکن یہاں دو سوال ہیں جن سے تعرض کرنا ناگلی موضوع کی طرف منتقل ہونے سے پہلے ضروری ہے۔ پہلا یہ کہ آیا یہ بات کسی خاص زمانے کے لئے ہے یا تمام زمانوں کے لئے اور دوسرا یہ کہ اس سلسلہ میں مکہ کا حکم کیا ہے؟ جہاں تک پہلے سوال کا تعلق ہے تو طاعون کے مدینے میں داخل نہ ہونے کی حدیث متعدد صحابہؓ سے مروی ہے اور بہت سی احادیث میں طاعون کے ساتھ دجال کے بھی مدینہ میں داخل نہ ہونے کا ذکر ہے۔ ذیل میں اس طرح کچھ روایات ملاحظہ کیجئے:

۱۔ امام مالکؒ نے نعیم بن عبداللہ المجر سے اور انہوں نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

على أنقاب المدينة ملائكة لا يدخلها الطاعون ولا الدجال۔

ترجمہ: ”مدینہ کی راہوں پر فرشتے ہیں اس میں طاعون داخل ہو سکتا ہے اور نہ دجال۔“ (۶۴)

اس حدیث کو بخاری، مسلم، احمد اور دیگر حضرات نے امام مالکؒ کے طریق سے روایت کیا ہے (۶۵) حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا ایک اور طریق بھی ہے جسے احمد نے ذکر کیا ہے۔ سہل اپنے والد سے اور وہ ابو ہریرہؓ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

على أنقاب المدينة ملائكة لا يدخلها الطاعون ولا الدجال۔

ترجمہ: ”مدینہ کی راہوں پر فرشتے ہیں، اس میں طاعون اور دجال داخل نہیں ہو سکتے۔“ (۶۶)



اس کا ایک تیسرا طریق بھی ہے جسے احمد ہی نے ذکر کیا ہے۔ (۶۷) عمرو بن علاء ثقفی نے ابو ہریرہؓ سے اور انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کیا آپ ﷺ نے فرمایا:

المدينة ومكة محفوظان بالملائكة على كل نقب منها ملك لا يدخلها  
الدجال ولا الطاعون۔

ترجمہ: ”مدینہ اور مکہ کافرشتوں نے احاطہ کیا ہوا ہے۔ اس کی ہر راہ پر ایک فرشتہ ہے اور اس میں دجال اور طاعون داخل نہ ہو سکیں گے۔“

۲۔ بخاری نے حضرت انس بن مالکؓ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:  
المدينة يأتيها الدجال فيجد الملائكة يحرسونها فلا يقربها  
الدجال، قال: ولا الطاعون ان شاء الله۔

ترجمہ: ”دجال مدینہ کی طرف آئے گا لیکن فرشتوں کو اس کی پاسبانی کرتا ہوا دیکھے گا تو اس کے قریب نہ ہوگا، نیز فرمایا اور ان شاء اللہ طاعون بھی۔“

اس حدیث کو ترمذی، احمد، ابویعلیٰ اور ابن حبان نے یزید بن ہارون تک اپنی اپنی اسانید کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ (۶۸)

۳۔ امام احمد بن حنبلؓ، حضرت جابرؓ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا:

مثل المدينة كالكبير، وحرم ابراهيم مكة وأنا أحرم المدينة، وهي كمكة،  
حرام ما بين حرتيها وحمها، كلها لا يقطع منها شجرة الا أن يعلف رجل  
منها، ولا يقربها ان شاء الله الطاعون ولا الدجال، والملائكة يحرسونها  
على أنقابها وأبوابها۔

ترجمہ: ”مدینہ کی مثال بھٹی جیسی ہے، حضرت ابراہیمؑ نے مکہ مکرمہ کو حرام قرار دیا تھا اور میں مدینہ منورہ کو حرام قرار دیتا ہوں، لہذا وہ مکہ کی طرح حرام ہے۔ اس کے دونوں کونوں کے درمیانی حصہ اور اس کی چراگاہیں مکمل طور پر حرام ہیں، جس کا کوئی درخت نہیں کاٹا جاسکتا الا یہ کہ کوئی شخص اپنے اونٹ کو کھلائے اور ان شاء اللہ طاعون اور دجال اس کے قریب بھی نہ آسکیں گے۔ اس کی تمام راہوں اور دروازوں پر فرشتے پہرہ دار ہیں۔“ (۶۹)

۴۔ مسندِ حارث (زوائدِ پیشی) میں ابو مسیب رضی اللہ عنہ (مولیٰ رسول اللہ ﷺ) کی حدیث ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

أتانى جبريل بالحمى والطاعون فامسكت الحمى المدينة وأرسلت الطاعون الى الشام، والطاعون شهادة لأمتي ورحمة لهم ورحس على الكافرين۔

ترجمہ: ”جبریل میرے پاس بخارا اور طاعون لے کر آئے، میں نے بخارا کو مدینہ کے لئے روک لیا اور طاعون کو شام بھیج دیا، طاعون میری امت کے لئے شہادت و رحمت اور کافروں کے لئے عذاب ہے۔“ (۷۰)

۵۔ حضرت سعد بن مالکؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

اللهم بارك لأهل المدينة في مدينتهم وبارك لهم في صاعهم وبارك لهم في مدهم، اللهم ان ابراهيم عبدك و خليلك وانى عبدك ورسولك وان ابراهيم سألك لأهل مكة وانى أسألك لأهل المدينة مثل ما سألك ابراهيم لأهل مكة و مثله معه، ان المدينة مشبكة على كل نقب منها ملكان يحرسانها، لا يدخلها الطاعون ولا الدجال، من أرادها بسوء أذابه الله كما يذوب الملح في الماء۔

ترجمہ: ”اے اللہ! اہل مدینہ کے لئے ان کا شہر مبارک فرما، ان کے صاع اور مد میں برکت عطا فرما۔ اے اللہ! ابراہیم آپ کے بندے اور خلیل تھے اور میں آپ کا بندہ اور رسول ہوں۔ میں آپ سے اہل مدینہ کے لئے ویسی ہی دعا مانگتا ہوں جیسی ابراہیم نے اہل مکہ کے لئے مانگی تھی، اور اتنی ہی اور بھی۔ پھر فرمایا کہ مدینہ منورہ ملائکہ کے جال میں جکڑا ہوا ہے۔ اس کے ہر سوراخ پر دو فرشتے اس کی حفاظت کے لئے مقرر ہیں، یہاں طاعون اور دجال داخل نہیں ہو سکتے۔ جو اس کے ساتھ ناپاک ارادہ کرے گا اللہ اسے اس طرح پگھلا دے گا جیسے نمک پانی میں پگھل جاتا ہے۔“ (۷۱)

اور حاکم نے بھی اس کو نقل کیا ہے، حاکم کہتے ہیں: یہ حدیث مسلم کی شرط کے مطابق صحیح ہے تاہم بخاری اور مسلم نے روایت نہیں کیا ہے، ذہبی نے بھی حاکم کی بات پر اتفاق کیا ہے۔

۶۔ بزار نے عیاض سے روایت کیا ہے (عیاض اسامہ بن زید کے بھتیجے تھے، اور اسامہ نے اپنی بیٹی ان کے عقد میں دی تھی۔) کہ کسی طرف کا ایک آدمی آیا اور جب مدینہ کے قریب پہنچا تو اسے گمان ہوا کہ مدینہ میں تکلیف (یعنی طاعون) ہے۔ عیاض کہتے ہیں کہ مجھے پتا تھا کہ رسول ﷺ نے فرمایا ہے:

انی لأرجو أن لا يطلع علينا المدينة يعنى الطاعون۔

ترجمہ: ”مجھے امید ہے کہ وہ (یعنی طاعون) ہمارے مدینہ میں نہیں آئے

گا۔“ (۷۳)

اس حدیث کو عبد الرزاق نے زہری سے مرسل روایت کیا ہے کہ ایک آدمی کسی دیہات میں طاعون سے مرگیا تو لوگ خوف زدہ ہو گئے۔ جب رسول ﷺ کو اس کی اطلاع ہوئی تو آپ ﷺ نے فرمایا:

فانى أرجو ألا تطلع إلينا بقاياها۔

ترجمہ: ”مجھے امید ہے کہ طاعون کی باقیات ہم تک نہ پہنچ سکیں گی۔“ (۷۴)

۷۔ حضرت عمرؓ کا موقف اثر ہے کہ انہوں نے ارشاد فرمایا:

ان الله تعالى اختار لنبيه المدينة وهى أقل الأرض طعاما وأملحه ماء الا ما كان من هذا التمر فانه لا يدخلها الدجال ولا الطاعون ان شاء الله تعالى۔

ترجمہ: ”اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی ﷺ کے لئے مدینہ کا انتخاب فرمایا۔ اس سرزمین میں طعام کی سہولت کم اور اس کا پانی نمکین ہے، سوائے اس کی کھجوروں کے، اور اس

میں انشاء اللہ دجال اور طاعون کا داخلہ نہ ہو سکے گا۔“

حافظ نے اس اثر کو ”المطالب العالیہ“ میں ذکر کیا ہے۔ (۷۵) اور حارث کی طرف اس کی نسبت کی ہے۔ اسی کتاب کے محقق مولانا حبیب الرحمن اعظمی نے لکھا ہے کہ بوسیری نے اس اثر کے رجال کو ثقہ قرار دیا ہے، تاہم ابوالختری کا سماع حضرت عمرؓ سے ثابت نہیں ہے، اس لئے سند منقطع ہے۔

ان احادیث پر غور کرنے کے بعد ہم مدینہ کو طاعون کے داخل نہ ہونے کے اعتبار سے تین ادوار میں منقسم کر سکتے ہیں:

نبی کریم ﷺ کا دور، خروج دجال کا دور اور ان دو ادوار کا درمیانی زمانہ۔

یہ واضح ہے کہ پہلی، دوسری، تیسری، پانچویں اور ساتویں حدیث زمانہ دجال میں طاعون کے مدینہ میں داخل نہ ہونے پر صریح ہیں۔ اسی طرح چوتھی اور چھٹی حدیث نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں طاعون کے عدم دخول پر صراحت کے قریب ہیں۔ رہا ان دو ادوار کا درمیانی زمانہ تو وہ احادیث جن میں دجال اور طاعون کا اکٹھے ذکر ہے، دو معنوں کا احتمال رکھتی ہیں:

اول: ان دونوں کو اکٹھے ذکر کرنے سے مراد اقترانِ زمانی ہے کہ دونوں بیک وقت مدینہ میں داخل نہ ہو سکیں گے۔

دوم: ان دونوں کو اکٹھے ذکر کرنے کا اقترانِ زمانی سے کوئی تعلق نہیں ہے اور معنی یہ ہے کہ ان دونوں میں سے کوئی بھی اپنے متعلقہ زمانہ میں مدینہ میں داخل نہ ہو سکے گا۔ باقی ان دونوں کو اکٹھے ذکر کرنا انتشار اور پھیلاؤ میں مشابہت کی وجہ سے ہے۔

چنانچہ طاعون جب کسی علاقے میں پھوٹ پڑتا ہے تو تیزی سے پھیلتا ہے، یہی حال دجال کا ہوگا کہ اس کا فتنہ دنیا میں بہت تیزی کے ساتھ پھیلے گا لیکن اللہ تعالیٰ اپنی قدرت اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا کی وجہ سے ان کو مدینہ منورہ میں داخل نہیں ہونے دے گا۔ یہ دوسرا معنی ان احادیث کے سیاق سے زیادہ جوڑ کھاتا ہے، کیوں کہ یہ احادیث مدینہ منورہ (زاد ہا اللہ شرفاً وطیباً) کے فضائل و مناقب میں وارد ہوئی ہیں اور اسی معنی کی تائید چوتھی حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان سے ہوتی ہے:

أتانى جبريل بالحمى والطاعون فامسكت الحمى المدينة وأرسلت الطاعون الى الشام۔

ترجمہ: ”جبریل میرے پاس بخارا اور طاعون لے کر آئے تو میں نے بخارا کو مدینہ میں روک لیا اور طاعون کو شام بھیج دیا۔“

غالب گمان یہی ہے کہ طاعون کا عدم دخول ہر زمانہ کے لئے عام ہے۔ البتہ قرطبی نے ”المفہم“ میں (جیسا کہ حافظ نے آپ سے نقل کیا ہے) (۷۶) فرمایا ہے کہ عدم دخول کا تعلق ان طاعونوں سے ہے جو مدینہ منورہ کے باہر واقع ہوں جیسے طاعونِ عمواس اور دیگر تباہ کن طاعون، لیکن واقعہ یہ ہے کہ مدینہ منورہ میں اس کا مطلقاً داخل نہ ہونا ہی ثابت ہے۔ واللہ اعلم

اس مقام پر دوسرا سوال جس سے شارحین حدیث نے تعرض کیا ہے، یہ ہے کہ اگر مکہ بھی اس حکم میں داخل ہو تو آیا طاعون مکہ میں داخل ہوا ہے یا نہیں، تو اس کے متعلق وارد احادیث اور مذکورہ

بالا احادیث پر نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ عام احادیث میں مکہ کا ذکر نہیں ہے بلکہ صرف مدینہ ہی کا ذکر ہے۔ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ اس سلسلے میں سات صحابہؓ سے احادیث مروی ہیں ان میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث کے علاوہ باقی کسی میں بھی مکہ کا ذکر نہیں ہے۔ حدیث ابو ہریرہؓ تین طرق سے مروی ہے اور مکہ کا ذکر صرف ایک میں ہے۔ اس کو احمد نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

المدينة ومكة (۷۷) مخفوفتان بالملائكة على كل نقب منها ملك لا يدخلها الدجال ولا الطاعون۔

ترجمہ: ”مدینہ اور مکہ کو فرشتوں نے گھیرے میں لے رکھا ہے، ان کے ہر راستے پر ایک فرشتہ ہے اور اس میں دجال اور طاعون داخل نہ ہو سکیں گے۔“

اس کو بیہمی نے احمد کی طرف منسوب کر کے ذکر کیا ہے اور فرمایا ہے: اس کے راوی ثقہ ہیں۔ حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری (۷۸) میں اس کو احمد کے طریق سے عمر بن شیبہ (جنہوں نے اس کو کتاب مکہ میں ذکر کیا ہے۔) کی طرف منسوب کیا ہے، البتہ اس میں ”سرتج“ کی جگہ ”سرتج“ کا ذکر ہے۔ حافظ فرماتے ہیں: ”رجالہ رجال الصحیح“، لیکن شاید صحیح سرتج ہی ہے کیوں کہ حافظ نے ”تہذیب التہذیب“ میں اس کا ذکر ان روایہ میں کیا ہے جو فتح بن سلیمان سے روایت کرتے ہیں، بہ ظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ مکہ میں طاعون کے داخل نہ ہونے کی بات بعض راویوں کی غلطی ہے کیوں کہ اس کے راوی تو اگرچہ ثقہ ہیں لیکن فتح بن سلیمان کے بارے میں حافظ تہذیب التہذیب میں فرماتے ہیں کہ وہ صدوق کثیر الخطاء ہیں اور سرتج بن العمان کے تذکرہ میں فرماتے ہیں کہ وہ ثقہ ہیں لیکن کچھ وہم ہو جاتا ہے، اس میں وقوع وہم کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ احمد کی حدیث کے سیاق کا آغاز مکہ اور مدینہ کے ذکر سے ہوتا ہے۔

المدينة ومكة مخفوفتان بالملائكة لا يدخلها الدجال ولا الطاعون۔

ترجمہ: ”مدینہ اور مکہ کا فرشتوں نے گھیراؤ کیا ہوا ہے، دجال اور طاعون اس میں داخل نہ ہوں گے۔“

یہاں ضمیر ثننیہ ”ہا“ کے بجائے ضمیر مفرد ”ہا“ ہے، اسی طرح احمد کی نسبت سے مجمع الزوائد میں آیا ہے۔ لہذا یہ روایت طاعون کے مکہ میں داخل نہ ہونے کے بارے میں صریح نہیں ہے۔ البتہ عمر بن شیبہ کی روایت میں (جیسا کہ حافظ نے ذکر کیا ہے) لا یدخلہما، ضمیر ثننیہ کے

ساتھ ہے۔ اس اختلاف اور صریح اور فیح کے حدیث میں غلطی اور وہم کو پیش نظر رکھا جائے، نیز اس روایت کو موضوع کی دیگر احادیث کے ساتھ موازنہ کیا جائے تو یہ بات واضح ہوتی ہے کہ بعض راویوں سے اس روایت میں وہم ہو گیا ہے لہذا اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ آپ ﷺ نے طاعون کے مکہ میں داخل نہ ہونے کی خبر دی ہے۔ واللہ اعلم

لیکن اس بارے میں کسی صریح حدیث کے نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ طاعون مکہ میں داخل ہو بلکہ اس سے نبی کریم ﷺ کا اس معاملہ میں سکوت ثابت ہوتا ہے۔ اب حقیقت واقعہ کیا ہے؟ حافظؒ اور زرقائیؒ (۷۹) نے ابن قتیبہؒ سے اس بات کا جزم نقل کیا ہے کہ طاعون مکہ میں ۷۷ھ میں داخل ہوا تھا، حافظؒ کہتے ہیں: ”لیکن ایک جماعت نے نقل کیا ہے کہ مکہ میں طاعون ۷۹ھ میں داخل ہوا تھا یہ خلاف مدینہ کے کہ اس کے متعلق کسی نے بھی ذکر نہیں کیا کہ طاعون اس میں آیا ہو۔ یہاں جیسا کہ آپ دیکھ رہے ہیں، زرقائیؒ اور حافظؒ کے ذکر کئے گئے سالوں میں اختلاف ہے، نیز یہ بات کہ آیا یہ مرض واقعہ طاعون ہی تھا یا اس جیسا کوئی مرض تھا؟ کیوں کہ اس وقت لوگوں کے لئے امراض کی باریک تشخیص کرنا ممکن نہ تھا اور پھر اگر یہ طاعون ہی تھا تو آیا وبا کی شکل میں تھا یا افراد کو لاحق تھا؟ یہ سب باتیں پردہ خفاء میں ہیں، البتہ احتمال ثانی کو یہ بات تقویت دیتی ہے کہ سن وقوع میں علماء کا اتفاق نہیں ہے نیز اکثر مورخین نے اس طاعون کے وقوع کو اسی سال کے واقعات میں ذکر نہیں کیا ہے۔ (۸۰) حاصل یہ ہوا کہ یا تو یہ کہا جائے کہ جس حدیث میں طاعون کے مکہ میں داخل نہ ہونے کا ذکر ہے وہ ثابت نہیں اور بعض راویوں کو اس میں وہم ہوا ہے یا یہ کہا جائے کہ طاعون مکہ میں داخل ہی نہیں ہوا یا داخل تو ہوا لیکن وبائے عام کی شکل میں نہیں بل کہ افراد کو لاحق ہوا۔ اور حدیث کی مراد، اگر اس کو ثابت مان لیا جائے، تو یہ کہ عدم دخول سے مراد، عمومی وبا کی حیثیت سے داخل نہ ہوا ہے۔ زرقائیؒ کہتے ہیں: اس وقت مطلب یہ ہوگا کہ مذکورہ تاریخ سے طاعون کے مکہ میں داخل ہونے کی جو بات نقل کی گئی ہے صحیح نہیں ہے یا یہ کہا جائے گا کہ مکہ اور مدینہ میں طاعون اس طرح داخل نہ ہوگا جس طرح دیگر جگہوں میں اس کا وقوع ہوا جیسے **جارف اور عمواس**۔ (۱۲۴)

یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ مکہ مکرمہ اور مدینہ منورہ میں ہر سال دنیا کی مختلف اطراف سے زائرین کی ایک بڑی تعداد آتی ہے۔ ان میں وہ خطے بھی ہیں جو وباؤں سے شدید متاثر ہوتے ہیں، اس کے علاوہ وہ علاقے بھی جن میں طاعون بہت شدت اور تیزی سے پھیلا ہوتا ہے۔ اس کا

تقاضیہ تھا کہ مکہ اور مدینہ میں باقی علاقوں کی نسبت طاعون زیادہ پھیلتا، حالانکہ یہ دونوں شہر اس مرض کے پھیلاؤ سے ہمیشہ محفوظ رہے ہیں۔ یہ بات قابل ملاحظہ و تحقیق ہے۔

### حدیث سے ثابت ہونے والے احکام طاعون

حدیث نبوی ﷺ کا طاعون سے متعلق اہم ترین حکم یہ ہے کہ جس شہر میں طاعون پھیلا ہوا ہو، باہر سے آدمی اس شہر میں نہ آئے اور اگر وہ اس کے پھیلنے سے پہلے اس میں موجود ہو تو وہاں سے نہ نکلے لیکن اس موضوع پر ذرا تفصیلی گفتگو سے پہلے حدیث میں دیگر احکام پر ایک عمومی نظر ڈال لی جائے۔

### ۱۔ سابقہ امتوں کا عذاب

گزشتہ صفحات میں ہم نے وہ احادیث ذکر کی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے طاعون کو بنی اسرائیل کے کسی گروہ اور دیگر امتوں پر عذاب اور مصیبت بنا کر بھیجا ہے۔ لیکن اس کا عذاب ہونا سابقہ امتوں کے کفار یا نافرمانوں کے ساتھ خاص تھا۔ جہاں تک ان امتوں کے مومنین صالحین کی بات ہے تو ان کے بارے میں ابن حبان نے شرجیل بن حسنہ کی ایک روایت نقل کی ہے جس میں بنی کریمہ ﷺ نے فرمایا:

موت الصالحین قبلکم۔ (۸۱)

ترجمہ: ”یہ تم سے پہلے صالحین کی موت کا سبب تھا۔“

اسی طرح ابن ابی شیبہ (۸۲) نے حضرت معاذ رضی اللہ عنہ سے نقل کیا ہے۔ پیشی نے مجمع الزوائد (۸۳) میں ”قبض الصالحین قبلکم“ (تم سے پہلے صالحین کے اٹھائے جانے کا سبب تھا) کے الفاظ نقل کئے ہیں اور فرمایا ہے، اس کو احمد نے اور طبرانی نے الکبیر میں روایت کیا ہے۔ احمد کے رجال ثقہ ہیں اور اس کی سند متصل ہے۔ اس طرح اس کا عذاب ہونا سابقہ امتوں ہی کے ساتھ خاص نہیں بل کہ یہ اس امت کے لئے بھی عذاب ہو سکتا ہے جیسا کہ احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی قوم میں بے حیائی کے ظہور کی وجہ سے طاعون پھیل سکتا ہے۔ چنانچہ ابن ماجہ اور بیہقی کے الفاظ ہیں:

لم تظہر الفاحشة فی قوم قط حتی یعلنوا بها الافشایہم الطاعون

والأوجاع التي لم تكن مضت في أسلافهم۔

ترجمہ: ”کسی قوم میں جب بے حیائی کا ظہور ہوتا ہے اور وہ اعلانیہ اس کا ارتکاب کرتی ہے تو اس میں طاعون اور ان بیماریوں کی یلغار ہو جاتی ہے جو ان سے پہلوں میں واقع نہ ہوئی ہوں گی۔“

اس حدیث کو حافظؒ نے فتح الباری (۸۴) میں نقل کیا ہے اور فرمایا ہے۔ اس کی سند میں خالد بن یزید بن مالک ہیں۔ یہ فقہائے شام میں سے تھے لیکن وہ احمد، ابن معین اور دیگر حضرات کے ہاں ضعیف ہیں جب کہ احمد بن صالح مصری اور ابو زرعد مشقی نے آپ کو ثقہ قرار دیا ہے۔ ابن حبان کہتے ہیں کہ آپ کثرت سے غلطی کرتے تھے۔ موطا میں اس حدیث کا ابن عباسؓ سے مروی ایک شاہد ہے جس کے الفاظ ہیں:

ولافشا الزنا فی قوم قط الا کثرفیہم الموت۔

ترجمہ: ”کسی قوم میں جب زنا کاری کا ظہور ہوتا ہے تو شرح اموات میں اضافہ ہو جاتا ہے۔“

اس کے بعد ابن حبان نے اس کے دیگر شاہد بھی ذکر کئے ہیں۔ پہلے جو یہ بات ذکر ہوئی کہ طاعون طبعی اسباب (جیسے پوسوں کے کاٹنے اور بیکٹریا کے منتقل ہونے) سے پھیلتا ہے یہ اس کے عذاب ہونے کے منافی نہیں ہے کیوں کہ عذاب میں یہ شرط نہیں ہے کہ وہ تو امین کائنات اور نوا مین طبعیہ کے دائرہ سے خارج ہو، کیوں کہ اللہ تعالیٰ کبھی عام طبعی مظاہر (جیسے ہوائیں، بارشیں وغیرہ) کو بھی بعض لوگوں کے عذاب کا سبب بنا دیتا ہے۔

پھر طاعون کے بعض سابقہ امتوں کے لئے اور اس امت کے بعض افراد کے لئے عذاب ہونے میں دو وجوہ سے فرق ہے۔ ایک تو یہ کہ سابقہ امتوں پر عذاب کسی مخصوص معاملہ میں کسی نبی کے انذار کے بعد آتا تھا، اس طرح اس میں عذاب کی جہت متیقن ہوتی تھی۔ لیکن اس امت میں چونکہ نبی کریم ﷺ کے وصال کے بعد اس طرح کا انذار ممکن نہیں ہے اس لئے اگر اس امت کے افراد کو طاعون لاحق ہو تو وہ عذاب بھی ہو سکتا ہے اور اللہ کی طرف سے رفق درجات کے لئے مجرد ابتلاء بھی ہو سکتا ہے۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ بے حیائی کے ظاہر ہونے پر طاعون کے عقوبت ہونے میں رحمت کا پہلو بھی مضمر ہے۔ کیوں کہ اس کے نتیجہ میں جس مشقت و الم کا سامنا کرنا پڑے گا اس کے بہ قدر گناہوں کا کفارہ ہو جائے گا یا آخرت میں اس کے برابر عذاب میں تخفیف یا معافی ہو جائے گی۔ واللہ اعلم



## ۲۔ مومنین کے لئے رحمت

بخاری نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے نبی کریم ﷺ کی حدیث نقل کی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

كان عذابا يبعثه الله على من يشاء فجعله الله رحمةً للمؤمنين۔

ترجمہ: ”یہ ایک عذاب ہے جس کو اللہ تعالیٰ جس پر چاہے بھجتا ہے۔ اور اہل ایمان کے لئے یہ رحمت ہے۔“

حدیث ابن مسیبؓ میں ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

فالطاعون شهادة وأمتی ورحمة لهم ورض على الكافر۔

ترجمہ: ”طاعون میری امت کے لئے شہادت اور رحمت کا باعث ہے جب کہ کافر پر عذاب ہے۔“

پیشی نے اس کو مجمع الزوائد میں ذکر کیا ہے۔ (۸۶) اور فرمایا ہے: اس کو احمد نے اور طبرانی نے الکبیر میں ذکر کیا ہے۔ احمد کے رجال ثقہ ہیں۔ اس کا اہل اطاعت مومنین کے لئے رحمت ہونا واضح ہے لیکن نافرمانوں کا حکم کیا ہے؟ خاص طور پر وہ جو بے حیائی جیسی معصیوں کے ارتکاب کی وجہ سے اس میں مبتلا ہوں تو اس کا جواب یہ ہے کہ بہ ظاہر اس کا رحمت ہونا ان کو بھی شامل ہے۔ اگرچہ اس رحمت کا درجہ ان کے حق میں کم ہوگا، کیوں کہ اگر معصیت کے مرتکب شخص کو اس کی وجہ سے دنیا میں کسی مصیبت سے واسطہ پڑے تو یہ اس کے لئے کفارہ بن جاتی ہے جیسا کہ عبد اللہ بن مغفلؓ سے ابن حبان (۸۷) کی روایت کردہ حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

ان الله جل وعلا اذا اراد بعبد خيرا عاجل عقوبة ذنبه، واذا اراد بعبد شراً

أمسك عليه ذنبه حتى يوافي يوم القيامة كأنه عائر۔

ترجمہ: ”جب اللہ تعالیٰ کسی بندے سے خیر کا ارادہ کرتا ہے تو اس کے گناہ پر عقوبت میں جلدی کرتا ہے اور اگر کسی بندے سے شر کا ارادہ کرتا ہے تو اس سے گناہ کی سزا کو روک لیتے ہیں یہاں تک کہ روز قیامت اس کو اس کا بدلہ دیا جائے گا، (اور اس کے

گناہ اس قدر زیادہ ہوں گے کہ) گویا وہ عائر (ایک پہاڑ کا نام) ہے۔“

اسی طرح ابن ماجہ (۸۸) نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ رسول ﷺ نے فرمایا:

من أصاب في الدنيا ذنبا فعوقب به فالله أعدل من أن يثني عقوبته على عبده ومن أذنب ذنبا في الدنيا فستره الله عليه فالله أكرم من أن يعود في شئيه قد عفاه عنه۔

ترجمہ: ”جس سے دنیا میں کوئی گناہ سرزد ہو پھر اسے سزا مل گئی تو اللہ تعالیٰ انصاف فرمانے والے ہیں، اپنے بندے کو دوبارہ سزا نہ دیں گے، اور جس نے دنیا میں ارتکاب گناہ کیا پھر اللہ نے اس کی پردہ پوشی کر لی تو اللہ مہربان ہیں جو معاف کر دیں دوبارہ اس کی باز پرس نہ فرمائیں گے۔“

### ۳۔ طاعون شہادت ہے

متعدد احادیث میں آتا ہے کہ جو آدمی طاعون سے مر جائے تو وہ شہادت کا درجہ پاتا ہے۔ اس طرح کی کچھ احادیث یہ ہیں۔ حاکم نے مستدرک (۸۹) میں حضرت ابو موسیٰ سے روایت کیا ہے (اور اس روایت کو مسلم کی شرط کے مطابق صحیح قرار دیا ہے۔) کہ ہم نے طاعون سے متعلق رسول اللہ ﷺ سے پوچھا تو آپ ﷺ نے فرمایا:

احوانکم أوقال أعدائكم من الجن وهو لکم شهادة۔

ترجمہ: ”وہ تمہارے بھائی یا فرمایا تمہارے دشمن جنات کی طرف سے ہے اور تمہارے لئے شہادت ہے۔“

احمد نے حدیث ابی مسیب روایت کی ہے کہ:

فالطاعون شهادة للمؤمنين ورحمة لهم۔

ترجمہ: ”طاعون اہل ایمان کے لئے شہادت اور رحمت ہے۔“

حافظ نے اس روایت کو ذکر کر کے اس پر سکوت کیا ہے۔ (۹۰) نسائی (۹۱) نے عرباض بن

ساریہ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

يَخْتَصِمُ الشُّهَدَاءُ وَالْمُتَوَفَّوْنَ عَلَى فُرُشِهِمْ إِلَى رَبِّنَا فِي الَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْ

الطَّاعُونَ، فَيَقُولُ الشَّهَدَاءُ إِخْوَانُنَا قُتِلُوا كَمَا قُتِلْنَا، وَيَقُولُ الْمُتَوَقُّونَ عَلَيَّ  
فُرُشَهُمْ: إِخْوَانُنَا مَاتُوا عَلَيَّ فُرُشَهُمْ كَمَا مَاتْنَا، فَيَقُولُ رَبَّنَا: انظُرُوا إِلَيَّ  
جِرَاحِهِمْ، فَإِنَّ أَشْبَهَ جِرَاحِهِمْ جِرَاحَ الْمُقْتُولِينَ، فَإِنَّهُمْ مِنْهُمْ وَمَعَهُمْ، فَإِذَا  
جِرَاحُهُمْ قَدْ أَشْبَهَتْ جِرَاحَهُمْ.

ترجمہ: ”شہداء اور اپنے بستر پر مرنے والے لوگ اپنے رب کے سامنے طاعون سے  
مرنے والوں کے (ثواب میں) جھگڑا کریں گے چنانچہ شہداء کہیں گے: ہمارے  
بھائی بھی ایسے ہی مارے گئے جیسے ہم مارے گئے اور اپنے بستروں پر مرنے والے  
کہیں گے: ہمارے بھائیوں کو بھی ہماری طرح بستروں ہی پر موت آئی تو ہمارا رب  
ارشاد فرمائے گا: ان کے زخموں کو دیکھو، اگر وہ قتل ہونے والوں کے زخموں جیسے  
ہوں تو وہ ان کے ساتھ ہوں گے، چنانچہ ان کے زخم، مقتولین کے زخموں جیسے  
ہوں گے۔“

اہل اطاعت مؤمنین کے لئے اس کا شہادت ہونا تو واضح ہے لیکن نافرمانوں کے حوالے  
سے حافظ ابن حجرؒ نے یہ سوال اٹھایا ہے کہ احادیث میں تو یہ آیا ہے کہ طاعون معصیت کے سبب  
سے کبھی عقوبت بن کر آتا ہے تو پھر یہ شہادت کیسے ہو سکتا ہے؟ پھر خود ہی جواب دیا ہے کہ:  
احادیث کے عموم (اور خاص طور پر جو اس سے پہلے حضرت انسؓ کی حدیث ہے کہ ”الطاعون  
شہادة لكل مسلم“ (طاعون ہر مسلمان کے لئے شہادت ہے۔) کی وجہ سے کہا جا سکتا ہے کہ  
مرنے والا درجہ شہادت پر فائز ہوتا ہے اور مرتکبِ سینات کے درجہ شہادت کے حصول سے اس  
کی مومنِ کامل کے ساتھ درجہ و منزلت میں برابری لازم نہیں آتی، کیوں کہ شہداء کے درجات میں  
تفاوت ہوتا ہے، پس طاعون شہادت کا سبب ہونے میں تلوار کی مانند ہے کیوں کہ جس طرح تلوار  
قرض اور حقوق العباد کے علاوہ سارے گناہوں کو مٹا دیتی ہے اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ طاعون  
حقوق العباد کے سوا باقی گناہوں کے لئے تریاق ہو۔

۴۔ نبی کریم ﷺ کی دُعا

بعض احادیث میں آتا ہے کہ طاعون اس امت کے لئے نبی کریم ﷺ کی دعا ہے۔

احمد نے (۹۲) شرح جلیل بن حسنہؒ سے روایت کیا ہے:

انہ دعوتہ نبیکم ورحمة ربکم وموت الصالحین قبلکم۔

ترجمہ: ”طاعون تمہارے نبی کی دعا، رب کی رحمت اور تم سے پہلے صالحین کی موت ہے۔“

اسی طرح حضرت معاذ رضی اللہ عنہ (۹۳) سے بھی مروی ہے۔ اس پر یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ یہ ظاہر تو یہ امت کے لئے بددعا ہے نہ کہ دعا، تو ابوقلابہ (۹۴) نے حدیث معاذ: ”ہو شہادۃ ورحمة ودعوتہ نبیکم صلی اللہ علیہ وسلم“ (وہ شہادت، رحمت اور تمہارے نبی ﷺ کی دعا ہے۔) نقل کرنے کے بعد یہ جواب دیا ہے۔

”شہادت اور رحمت تو میری سمجھ آئی لیکن یہ علم نہ تھا کہ نبی کی دعا ہونے کا کیا مطلب ہے؟ یہاں تک کہ مجھے یہ خبر دی گئی کہ رسول اللہ ﷺ ایک رات نماز ادا فرما رہے تھے کہ اپنی دعا میں تین بار کہا: فحمی اذا او طاعون، فحمی اذا او طاعون۔ (پھر بخار یا طاعون، یا بخار یا طاعون) جب صبح ہوئی تو آپ ﷺ سے گھر کے کسی فرد نے کہا، یا رسول اللہ ﷺ میں نے رات کو آپ کو ایک دعا کرتے ہوئے سنا، آپ ﷺ نے فرمایا: تو تم نے سن لیا؟ اس نے کہا: جی ہاں، تو آپ ﷺ نے فرمایا: میں نے اپنے رب سے یہ سوال کیا تھا کہ میری امت کو قحط سے ہلاک نہ کرے تو میری دعا سن لی گئی۔ پھر میں نے سوال کیا کہ میری امت پر کوئی غیر دشمن مسلط نہ کرے جو ان کو بالکل مٹا ڈالے، یہ دعا بھی قبول ہو گئی۔ پھر میں نے سوال کیا کہ میری امت کو گروہوں میں بانٹ کر باہم ٹکرائے نہیں تو اس پر اللہ تعالیٰ نے انکار فرمایا۔ یا (آپ ﷺ نے فرمایا) اللہ نے اس دعا کو روک لیا، تو میں نے کہا پھر یا بخار یا طاعون، یا بخار یا طاعون۔

گویا نبی کریم ﷺ نے اس کی دعا فرمائی تاکہ وہ اس سے کسی بڑے عذاب کے لئے بچاؤ کا ذریعہ بن جائے۔ واللہ اعلم بالصواب

## ۵۔ طاعون میں صبر کرنا شہادت کا باعث ہے

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ آپؐ نے نبی کریم ﷺ سے طاعون کے متعلق سوال کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا:

کان عذابا یبعثہ اللہ علی من یشاء فجعلہ اللہ رحمة للمؤمنین

فلیس من عبد یقع الطاعون فیمکت فی بلدہ صابرا یعلم انہ لن یصیبہ

الاماكتبه الله له مثل أجر الشهيد۔ (۹۵)

ترجمہ: ”یہ ایک عذاب ہے جس کو اللہ تعالیٰ جس پر چاہتا ہے بھیجتا ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے اس کو مومنین کے لئے رحمت بنا دیا ہے۔ اب اگر کوئی آدمی مبتلائے طاعون ہو جاتا ہے اور اپنے شہر میں صبر کر کے ٹھہرا رہے اور اس کو یہ یقین ہو کہ اللہ کا طے شدہ امر ہی اس کو لاحق ہوتا تو اس کے لئے شہید جیسا اجر ہے۔“

اس حدیث کا تقاضا ہے کہ جو آدمی ان اوصاف سے متصف ہو اس کو شہید کا اجر ملتا ہے اگرچہ طاعون سے مرے نہیں، یہ فضیلت گزشتہ حدیث کی فضیلت کے علاوہ ہے۔

## ۶۔ طاعون زدہ شہر میں داخل ہونے اور وہاں سے نکلنے کا حکم

طاعون کے بارے میں اہم ترین حکم نبی کریم ﷺ کا یہ فرمان ہے جو پہلے گزر چکا ہے کہ:  
اذا سمعتم به بأرض فلا تقدموا عليه واذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فراراً منه۔

ترجمہ: ”جب تم طاعون کے بارے میں سنو کہ کسی سرزمین میں پھوٹ پڑا ہے تو وہاں نہ جاؤ اور جب وہ تمہاری زمین پر پھوٹ پڑے تو وہاں سے راہ فرار مت اختیار کرو۔“

اس حدیث میں نبی کریم ﷺ نے باہر کے آدمی کو طاعون زدہ زمین میں آنے سے اور انتشارِ مرض کے وقت اس میں موجود آدمی کو باہر جانے سے منع کیا ہے۔ اب اس نہی کی علت کیا ہے؟ آیا یہ نہی تحریم کے لئے ہے یا تنزیہیہ کے لئے؟ اس سوال کا جواب دینے سے پہلے ضروری ہے کہ ہم اسلام میں مرض کے متعدی ہونے کے حکم پر ایک طائرانہ نظر ڈال لیں۔

## تعدیہ مرض کے متعلق اسلام کا نقطہ نظر

تعدیہ مرض کے متعلق مختلف احادیث وارد ہوئی ہیں جو بہ ظاہر متعارض دکھائی دیتی ہیں۔ بعض سے پتا چلتا ہے کہ مرض متعدی ہوتا ہے اور بعض سے اس کی نفی ثابت ہوتی ہے، تطبیق یا ترجیح سے پہلے ان احادیث کو ملاحظہ کیجئے۔

اول: تعدیہ مرض کی نفی سے متعلق

بخاری نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:  
لاعدوی ولاصفر ولاهامة، فقال أعرابی: يا رسول الله فمابال ابلي تكون  
فی الرمل كأنها الظباء فيأتى البعير الأجرى فيدخل بينها  
فيجربها؟ فقال: فمن أعدى الأول؟ (۹۶)

ترجمہ: ”مرض کا ایک دوسرے کو لگنا، ماہ صفر (کا منحوس ہونا) اور آلو کوئی چیز نہیں  
ہے۔ ایک اعرابی نے عرض کیا یا رسول اللہ! کیا بات ہے کہ اونٹ میدان میں  
ہرنوں کی طرح ہوتے ہیں، ان کے ساتھ ایک خارش ایسی آ کر ملتا ہے تو ان کو بھی  
خارش بنا دیتا ہے؟ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ پہلے اونٹ کو خارش کہاں سے  
آئی؟“

ترمذی نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ:

قام فينا رسول الله فقال: لا يعدى شئىء شئىء، فقال أعرابى: يا رسول الله  
البعير الجرب الحشفة بذنبه فتجرب الابل كلها، فقال رسول الله صلى الله  
عليه وسلم: فمن أجرب الأول؟ لاعدوى ولاصفر، خلق الله كل نفس  
وكتب حياتها ورزقها ومصائبها۔ (۹۷)

ترجمہ: ”نبی کریم ﷺ ہمارے درمیان کھڑے ہوئے اور فرمایا کسی کی بیماری کسی کو  
نہیں لگتی، ایک اعرابی نے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ! ایک خارش زدہ اونٹ جب  
دوسرے اونٹوں کے درمیان آتا ہے تو سب کو خارش بنا دیتا ہے تو رسول اللہ ﷺ نے  
فرمایا: تو پھر پہلے اونٹ کو کس نے خارش لگائی؟ ایک کی بیماری دوسرے کو نہیں لگتی اور  
نہ (ماہ) صفر (کی نحوست کا اعتقاد صحیح ہے) اللہ تعالیٰ نے ہر نفس کو پیدا کیا، اس کی  
زندگی، رزق اور مصیبتیں بھی لکھ دیں۔“

آپ ﷺ کا فرمان ”لاعدوی“ (مرض کا متعدی ہونا کوئی چیز نہیں) متعدد صحابہؓ نے روایت  
کیا ہے جن میں علی ابن ابی طالب (۹۸) ابن عمر (۹۹) انس بن مالک (۱۰۰)  
جابر (۱۰۱) عبداللہ بن عباس (۱۰۲) عبداللہ بن عمرو (۱۰۳) سعد بن ابی وقاص، (۱۰۴) سائب  
بن یزید (۱۰۵) ابوسعید خدری (۱۰۶) اور ابوامامہ رضی اللہ عنہم شامل ہیں۔

## دوم: تعدیہ مرض کے اثبات سے متعلق

بخاری اور دیگر حضرات نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

لا یوردن ممرض علی مصح۔

ترجمہ: ”بیمار کو تندرست کے پاس نہ لایا جائے۔“

ابو سلمہ بن عبدالرحمن کہتے ہیں کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ پہلے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ﷺ کا یہ فرمان نقل کیا کرتے تھے: لا عدوی (مرض کا متعدی ہونا کوئی چیز نہیں) لیکن آپ نے بعد میں پہلی حدیث سے لاعلمی کا اظہار کیا تو ہم نے کہا:

ألم تحدث أنه لا عدوی؟ فرطن بالحبشية، قال أبو سلمة فمارأيته نسي حديثا

غیره۔ (۱۰۸)

ترجمہ: ”کیا آپ ہم سے یہ حدیث بیان نہیں کرتے تھے کہ مرض کا متعدی ہونا کوئی چیز نہیں؟ تو انہوں نے حبشی زبان میں ایسی بات کی جو میری سمجھ میں نہیں آئی۔ ابو سلمہ کہتے ہیں کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ اس حدیث کے سوا کوئی حدیث نہ بھولے۔“

مسلم کی ایک روایت میں ہے:

قال أبو سلمة كان أبو هريرة يحدثهما كلتيهما عن رسول الله ﷺ ثم

صمت أبو هريرة بعد ذلك عن قوله: لا عدوی وأقام علی أن لا یورد ممرض

مصح قال: فقال الحارث بن أبي ذباب وهو ابن عم أبي هريرة: قد كنت

أسمعك يا أبو هريرة تحدثنا مع هذا الحديث حديثا آخر قد سكت عنه كنت

تقول قال رسول الله ﷺ لا عدوی، فابى أبو هريرة أن يعرف ذلك، وقال

لا یورد ممرض علی مصح فمارآه الحارث فی ذلك حتی غضب أبو هريرة

فرطن بالحبشية فقال للحارث أتدری ماذا قلت؟ قال لا قال أبو هريرة قلت

أبيت قال أبو سلمة ولعمري لقد كان أبو هريرة يحدثنا أن رسول الله صلی

الله علیه وسلم قال لا عدوی فلا أدری أنسی أبو هريرة أو نسخ أحد القولین

الآخر۔ (۱۰۹)

ترجمہ: ”ابوسلمہ نے کہا کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ ان دونوں حدیثوں کو رسول اللہ ﷺ سے روایت کرتے تھے پھر حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے آپ ﷺ کے قول ”مرض متعدی نہیں ہوتا“ کے بارے میں خاموشی اختیار کر لی اور اس حدیث پر کہ ”مریض کو تندرست کے پاس نہ لایا جائے“ پر قائم رہے۔ حارث بن ابی ذہاب نے کہا (آپ حضرت ابو ہریرہ کے بھتیجے ہیں) اے ابو ہریرہؓ میں نے آپ سے سنا کہ آپ اس حدیث کے ساتھ ایک دوسری حدیث روایت کرتے تھے، آپ کہتے تھے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا مرض متعدی نہیں ہوتا تو حضرت ابو ہریرہؓ نے اس حدیث کے جاننے سے انکار کر دیا اور کہا ”مریض کو تندرست کے پاس نہ لایا جائے“ حارث اس بات پر مطمئن نہ ہوئے یہاں تک کہ حضرت ابو ہریرہؓ ناراض ہو گئے اور وحشی زبان میں انہیں کچھ کہا، پھر حارث سے کہا: کیا تم جانتے ہو میں نے کیا کہا تھا؟ انہوں نے کہا نہیں، ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا میں نے کہا ہے کہ مجھے انکار ہے۔ ابوسلمہ نے کہا کہ مجھے اپنی زندگی کی قسم ہے حضرت ابو ہریرہؓ ہم سے حدیث روایت کرتے تھے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: مرض متعدی نہیں ہوتا، میں نہیں جانتا کہ حضرت ابو ہریرہؓ بھول چکے ہیں یا ان دونوں قولوں میں سے ایک نے دوسرے کو منسوخ کر دیا۔“

حافظ اس حدیث کی شرح میں فرماتے ہیں: ”ممرض (ضم اول، سکون ثانی، کسر را اور اس کے بعد ضاء معجم) اس شخص کو کہتے ہیں جس کے پاس بیمار اونٹ ہوں اور موصح (ضم میم، کسر صاد مہملہ اور اس کے بعد حاء مہملہ) اس کو کہتے ہیں جس کے پاس تندرست اونٹ ہوں۔ بیمار اونٹوں والے کو اس بات سے منع کیا گیا ہے کہ وہ ان کو تندرست اونٹ کے پاس لائے۔ (۱۱۰)

۲۔ ابوداؤد نے فروة بن مسیک سے روایت کیا ہے کہ میں نے عرض کیا، یا رسول اللہ ﷺ! ہماری ایک زمین ہے جسے ”ابین“ کہا جاتا ہے اور وہ ہماری زراعت کی زمین ہے اور ہمارے اناج وغلہ وغیرہ کی جگہ ہے۔ اس میں ہمیشہ و بارہتی ہے یا یہ کہا کہ وہاں بڑی سخت ہے۔ حضور ﷺ نے فرمایا: ”دعھا عنک، فیان من القرف التلف۔“ (اس زمین کو اپنے سے جدا کر دو، کیوں کہ مسلسل و بارہتی سے ہلاکت ہوتی ہے۔) ’قرف‘ (۱۱۲) وہاں اور مرض کے دائمی رہنے کو کہتے



ہیں، مطلب یہ ہے کہ بیماری کا دوام ہلاکت کا باعث ہے۔

۳۔ بخاری اور دیگر محدثین نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ

نے فرمایا:

وفرن من المجدوم كما تفر من الأسد۔ (۱۱۳)

ترجمہ: ”جذام زدہ آدمی سے اس طرح بھاگو جیسے تم شیر سے بھاگتے ہو۔“

۴۔ مسلم نے عمرو بن شریک سے اور انہوں نے اپنے والد سے روایت کیا ہے:

كان في وفد ثقيف رجل مجذوم، فأرسل اليه النبي صلى الله عليه وسلم أنا  
قد بايعناك فارجع۔ (۱۱۴)

ترجمہ: ”وفد ثقیف میں ایک جذامی آدمی تھا تو رسول اللہ ﷺ نے اسے کہلا بھیجا کہ

ہم نے تجھ سے بیعت لے لی ہے اس لئے واپس چلا جا۔“

۵۔ ابن ابی شیبہ نے ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

لا تديموا النظر الى المجدومين۔ (۱۱۵)

ترجمہ: ”جذامیوں کو مسلسل دیکھتے نہ رہا کرو۔“

حافظ فرماتے ہیں: اس حدیث کو ابن ماجہ نے روایت کیا ہے اور اس کی سند ضعیف

ہے۔ (۱۱۶) ابن جریر طبری نے بھی اس کو روایت کیا ہے اور اس کے بعض طرق میں یہ الفاظ آتے  
ہیں:

ومن كلمه منكم فليكلمه وبينه وبينه قيد رمح۔ (۱۱۷)

ترجمہ: ”تم میں سے جو کوئی اس سے بات کرے تو درمیان میں تیر کے بقدر فاصلے  
ہو۔“

۶۔ عبدالرزاق نے ابی الزناد سے روایت کیا ہے کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے

معیقیب الدوسی سے کہا:

أذن فلو كان غيرك ما قعد مني الاكقيد الرمح و كان أجدم۔ (۱۱۸)

ترجمہ: ”قریب ہو جاؤ، اگر تمہاری جگہ کوئی اور ہوتا تو مجھ سے تیر کے بقدر فاصلے پر

بیٹھتا۔ (معیقیب جذامی تھے۔)“

حافظ فرماتے ہیں: طبری نے اس کو معمر کے طریق سے زہری سے روایت کیا ہے حضرت عمرؓ

نے معقیب سے کہا:

اجلس منی قید رمح ومن طریق خارجة بن زید کان عمر یقول نحوہ وهما

أثران منقطعان۔ (۱۱۹)

ترجمہ: ”مجھ سے تیر جتنے فاصلے پر بیٹھ اور خارجہ بن زید کے طریق میں ہے کہ حضرت عمرؓ اسی طرح کی بات کہتے تھے، اور یہ دونوں منقطع اثر ہیں۔“

۷۔ عبداللہ بن ابی اوفیٰ کی مرفوع روایت ہے:

کلم المجذوم و بینک و بینہ قید رمحین

ترجمہ: ”جذامی سے بات کرو، اس طور پر کہ تمہارے اور اس کے درمیان دو تیروں

کے بقدر فاصلہ ہو۔“

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں: ابو نعیم نے اس کو بہت کم زور سند کے ساتھ طب میں ذکر

کیا ہے۔ (۱۲۰)

۸۔ نبی کریم ﷺ نے طاعون پھیلے ہوئے شہر میں داخلے سے منع فرمایا ہے۔

۹۔ طحاوی نے روایت کیا ہے کہ عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے طاعون کے زمانہ میں ابو عبیدہ

بن جراح رضی اللہ عنہ کو لکھا:

إذا أتاك كتابي هذا فاني أعزم عليك ان أتاك مصبحا لاتمس حتى تركب

وان أتاك ممسيا لاتصبح حتى تركب الی: فقد عرضت لی الیک حاجة

لاغنائی عنک فیها، (وکان غرض عمر من ذلك أن لا یصیبه الطاعون) فلما

قرأ أبو عبیدة الكتاب قال: ان أمير المؤمنین أراد أن یتبقی من لیس بیاق،

فکتب الیه أبو عبیدة: إنی فی جند من المسلمین انی فررت من المناة

والسیر لن أرغب بنفسی عنهم وقد عرفنا حاجة أمير المؤمنین فحللتنی من

عزمتک، فلما جاء عمر الكتاب بکی، فقیل له: توفی أبو عبیدة؟ قال: لا، فهذا

یدل علی أن عمر کان یری أنه لو أقام أبو عبیدة فی بلد الطاعون أصابه من

ذلك۔

ترجمہ: ”جب میرا یہ خط تمہارے پاس پہنچے تو میں تم کو تائیداً کہتا ہوں کہ اگر وہ صحیح

تمہارے پاس پہنچتا ہے تو شام ہونے سے پہلے سوار ہو کر میرے پاس آ جاؤ اور اگر

شام کو پہنچے تو صبح کرنے سے پہلے سوار ہو کر میرے پاس آ جاؤ۔ مجھے تم سے ایک کام پڑ گیا ہے، جس کی وجہ سے تمہارا آنا ناگزیر ہے۔ (حضرت عمرؓ کی غرض یہ تھی کہ ان کو طاعون لاحق نہ ہو جائے۔) جب ابو عبیدہؓ نے خط پڑھا تو کہنے لگے: امیر المؤمنین باقی نہ رہنے والے کو باقی رکھنا چاہتے ہیں، چنانچہ ابو عبیدہؓ نے آپؓ کو لکھا: ”میں مسلمانوں کے لشکر میں ہوں انی فررت من المناء و السیر میں خود کو ان سے دور نہیں کروں گا۔ ہمیں امیر المؤمنین کی حاجت کا پتا چل گیا ہے، اپنے عزم سے ہمیں خلاصی دے دیجیے۔“ جب خط حضرت عمرؓ کے پاس آیا تو وہ رو پڑے۔ آپ سے کہا گیا؟ ابو عبیدہؓ فوت ہو گئے؟ کہا: نہیں، اس سے معلوم ہوا کہ حضرت عمرؓ کے نزدیک اگر ابو عبیدہؓ طاعون زدہ شہر میں رہے تو وہ انہیں لاحق ہو جائے گا۔“ (۱۲۱)

### سوم: مختلف احادیث میں تطبیق

ان احادیث کے درمیان تعارض کو رفع کرنے کے سلسلے میں علماء کے مختلف موقف ہیں۔ بعض حضرات تعدیہ مرض کا اثبات کرنے والی روایات کو ترجیح دیتے ہیں اور بعض اس کی نفی کرنے والی روایات کو، لیکن اکثر حضرات نے اس معاملے میں جمع و تطبیق کے طریقہ کو اپنایا ہے۔ ان کے کئی اقوال ہیں جن میں دو زیادہ مشہور ہیں۔

پہلا قول یہ ہے کہ اصل تو یہی ہے کہ مرض متعدی نہیں ہوتا اور جن احادیث میں مریض سے دوری اختیار کرنے یا قریب ہونے سے منع کیا ہے تو وہ مرض کے سدباب اور سد ذریعہ پر محمول ہیں اس لئے کہ یہ بات ممکن ہے کہ جب وہ مریض کے قریب ہو تو اسے نئے سرے سے بیماری لگ جائے نہ کہ تعدیہ مرض کی وجہ سے، تو اس سے اُسے تعدیہ مرض کا گمان ہو جائے گا۔ حال آں کہ شریعت نے اس کی نفی کی ہے۔ لہذا اس نہی کا مقصد یقین و اعتقاد کی حفاظت ہے۔ حافظ فرماتے ہیں: یہی قول ابو عبیدہ اور ان کی اتباع میں ایک جماعت کا ہے۔ (۱۲۲)

دوسرا قول یہ ہے کہ یہاں دو الگ الگ چیزیں ہیں، اور تعدیہ مرض کا تعلق محسوس اسباب کے ساتھ ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کی تقدیر اور قدرت کے منافی نہیں ہوتے بل کہ اس کے تحت داخل ہوتے ہیں۔ جب کہ تعدیہ مرض کا مادی اسباب یا علم طبعی سے کوئی تعلق نہیں بل کہ (عربوں کے ہاں) یہ توہمات اور خرافات سے وابستہ کیا جاتا تھا۔ عربوں اور دیگر بہت سی اقوام کو طب کے

بارے میں کچھ زیادہ خبر نہ تھی، اور وہ اسباب مرض کے متعلق زیادہ سمجھ بوجھ نہیں رکھتے تھے اس لئے ان کو بعض خداؤں یا افعال (مثل مریض کے قریب جانا) کی طرف منسوب کر دیتے تھے۔ اور ان کا خیال تھا کہ یہ امراض اللہ کی مشیت و اجازت کے بجائے خود بہ خود ہی متعدی ہو جاتے ہیں، گو یا تعدی مرض کے عقیدہ میں شرک و جہالت کی آمیزش تھی۔ اب جن احادیث میں تعدیہ امراض کی نفی ہے ان میں یہی مخصوص صورت حال مراد ہے۔ اور جن احادیث سے مرض کے ایک انسان سے دوسرے انسان تک یا ایک جگہ سے دوسری جگہ تک یا ایک ماحول سے دوسرے ماحول تک متعدی ہونے کا ثبوت ملتا ہے، وہاں اس انتقال کا تعلق باب طب سے ہے۔

اس قول کے قائلین میں ابن قتیبہؒ ہیں اور وہ فرماتے ہیں کہ امراض کبھی کبھی باہم مل بیٹھ کر کھانے پینے، ملنے جلنے، ایک بدن کے دوسرے بدن سے رگڑنے، بوسو گھننے (نظام تنفس کے ذریعہ مرض کا متعدی ہونا) اور مرض کی وجہ سے پہنے والی رطوبت کی وجہ سے متعدی ہو جاتے ہیں، اس کے علاوہ مرض کبھی والدین یا کسی ایک کی طرف سے بچے میں منتقل ہو جاتا ہے۔ اطباء نے یہ سب باتیں ذکر کی ہیں۔ ابن قتیبہؒ کہتے ہیں:

”اس سے معلوم ہوا کہ اطباء حضرات نیک فالی یا بد فالی کے عقیدہ سے کوسو دور ہیں۔ لہذا طبی نقطہ نظر سے مرض کے متعدی ہونے کا تو ہماتی نقطہ نظر سے کوئی جوڑ نہیں ہے۔ ابن قتیبہؒ مزید لکھتے ہیں کہ مذکورہ طریقوں سے امراض کا متعدی ہونا مشاہدہ سے ثابت ہے اس لئے حدیث سے اس کی نفی مراد لینا درست نہیں ہے۔“

فرماتے ہیں:

”بعض حضرات کہتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ کے فرمان ”بیمار کو تندرست کے پاس نہ لایا جائے“ سے مراد یہ ہے کہ کوئی یہ گمان نہ کرے کہ اس کے اونٹ کو بیمار اونٹوں کی وجہ سے مرض لاحق ہوا ہے، اس سے وہ گناہ گار ہو جائے گا۔“

ابن قتیبہؒ کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک اس قول کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ کیوں کہ جو بات ہم نے آپ کو بتائی ہے، مشاہدہ پر مبنی ہے۔ (۱۲۴) حافظ فرماتے ہیں کہ امام شافعیؒ نے بھی اسی بات کے کچھ حصہ کے متعلق اشارہ فرمایا ہے۔ حافظ لکھتے ہیں: ”بیہیؒ نے امام شافعیؒ کا یہ قول نقل کیا ہے: جذام کے متعلق ماہرین طب اور اہل تجربہ کی تحقیق یہ ہے کہ وہ (بیوی سے) شوہر کو بہت جلد لاحق ہو جاتا ہے اور جماع سے مانع بن جاتا ہے۔ کیوں کہ کسی عورت کو اگر یہ لاحق ہوگا تو شوہر

اس سے آمادہٴ جماع نہ ہو سکے گا، اور نہ جذام زدہ شوہر سے قربت پر اس کی بیوی ہی راضی ہو سکتی ہے۔ اولاد کے بارے میں اہل طب کا کہنا ہے کہ اگر والدین جزائی ہوئے تو اولاد اس سے شاذ ہی محفوظ رہ سکے گی اور اگر محفوظ رہ بھی گئی تو اس کی نسل میں یہ مرض ضرور ظاہر ہوگا۔“ (۱۲۵)

اس سے معلوم ہوا کہ تعدیہ مرض کی مطلقاً نفی مراد نہیں ہے، بل کہ اس تعدیہ کی نفی مقصود ہے جو اہل جاہلیت کا اعتقادی جز تھی۔

یہی ترجمہ باب میں کہتے ہیں: باب اہل جاہلیت کے تعدیہ امراض سے متعلق اعتقاد (فعل کو غیر اللہ کی طرف منسوب کرنا) کی نفی کے بیان میں (۱۲۶) اس کے بعد والے باب کا عنوان یوں باندھتے ہیں: باب اس بات کے بیان میں کہ بیمار اونٹ کو تندرست اونٹوں میں نہ لایا جائے، کیوں کہ کبھی اللہ تعالیٰ اپنی مشیت سے بیمار اونٹ کے تندرست سے ملنے سے اس کو مرض لاحق کر دیتا ہے۔ نبی کریم ﷺ کا ارشاد گرامی: ”فان من القرء التلف۔“ (مرض کے دوام کی وجہ سے ہلاکت ہوتی ہے) نقل کرنے کے بعد کہتے ہیں: ابوسلیمان نے کہا کہ اس بات کا تعلق طب کے باب سے ہے کیوں کہ اطباء کے نزدیک ہواؤں کا فساد بدن کو مریض بنانے کے نہایت تیز اور نقصان دہ عناصر میں سے ہے۔ شیخ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: یہ نبی کریم ﷺ کے فرمان: ”اذا سمعتم بہ فی ارض فلا تقدموا علیہ“ (بتم طاعون کے بارے میں سنو کہ کسی سرزمین میں پھوٹ پڑا ہے تو وہاں مت جاؤ۔) کی نظیر ہے، اور سب کچھ اللہ تعالیٰ کی مرضی اور ارادے سے ہوتا ہے اور کوئی قوت و ہمت بجز اللہ کی مرضی کے ممکن نہیں ہے۔ (۱۲۷)

حافظ فرماتے ہیں کہ یہی اکثر شافعیہ کا قول ہے اور ابن صلاح (۱۲۸) بھی اسی کے قائل ہیں، نیز زین عراقی نے بھی اپنی ”الفیہ“ میں اس کو اختیار کیا ہے۔ (۱۲۹) مولانا زکریا کاندھلویؒ تو ربیثی کا فرمان نقل کرتے ہیں: دوسرا قول اولیٰ ہے کیوں کہ پہلے قول کو ماننے سے اسباب اور فطرت کے اصولوں کی نفی لازم آتی ہے۔ حال آں کہ شریعت ان کا اثبات کرتی ہے نہ کہ نفی۔ (۱۳۰) مالکی فقیہ موافق فرماتے ہیں: حدیث ”لا عدوی“ کے ذریعہ جاہلیت کے اس گمان کی تردید کی گئی ہے کہ مرض خود سے متعدی ہوتا ہے نہ کہ اللہ کے فعل سے، اور حدیث لا یورد ممرض علی مصحح، کے ذریعہ ایسے افعال سے بچانا مقصود ہے جو اگر پائے جائیں تو اللہ کے فعل اور ارادے سے نقصان کا موجب بن جاتے ہیں، یہی جمہور علماء کا صحیح مذہب ہے اور اسی پر اعتماد کرنا ضروری ہے۔ (۱۳۱)

حدیث لاعدوی کا معنی بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں: مراد یہ ہے کہ اہل جاہلیت کا یہ اعتقاد باطل ہے مریض، تندرست کو بیمار کر دیتا ہے۔ یہاں اللہ کی تقدیر کی وجہ سے تندرست آدمی کے پاس مریض کے آنے کی وجہ سے مرض لاحق ہونے کی نفی نہیں کی گئی۔ (۱۳۲) ابن مفلح چھوٹے مغصوب بچے کے حوالے سے لکھتے ہیں: اس بات کا احتمال ہے کہ اگر وہ طاعونی یا وبائی سرزمین کی طرف نکلا تو دیت لازم ہوگی اور اگر نہ نکلا تو لازم نہ ہوگی اور میرے نزدیک ایسا نہیں۔ (۱۳۳)

تعدیہ مرض کی نفی کے اس معنی کے قائل امام شاہ ولی اللہ دہلویؒ بھی ہیں (۱۳۴) اور مولانا رشید احمد گنگوہیؒ نے اس کو کچھ تفصیل سے بیان کیا ہے۔ (۱۳۵)

مذکورہ اقوال سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ طبی پہلو سے مرض کے منتقل ہونے کا اثبات اور تعدیہ مرض کی نفی کو طبی سبب سے ماوراء قرار دینے کے اعتقاد پر محمول کرنا اسلامی فکر میں کوئی اجنبی چیز نہیں ہے، اور یہ رائے جدید سائنس اور انکشافات سے مرعوبیت کا نتیجہ نہیں ہے بل کہ اس کے قائل متعدد علماء ہیں۔

اس رائے کی تقویت شام میں انتشار طاعون کے زمانہ میں حضرت عمرؓ کے مذکورہ موقف سے بھی ہوتی ہے کہ آپؓ نے پہلے شام میں طاعون پھیلنے کے متعلق سنا تو آپ اس وقت تک نہیں نکلے جب تک اس کے ختم ہو جانے کا علم نہیں ہو گیا، لیکن جب وہ شام کے قریب پہنچے تو آپ کو اطلاع ہوئی کہ وہاں اپنے جو بن پر ہے تو آپ نے صحابہؓ سے مشورہ کیا۔ (۱۳۶) اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ جن حضرات نے آپ کو واپسی کا مشورہ دیا انہوں نے کہا: آپ کے ساتھ باقی لوگ اور اصحاب رسول ﷺ ہیں۔ آپ ان کو اس وبا کے حوالے نہ کریں۔ (۱۳۷) جب حضرت عمرؓ نے واپسی کا ارادہ کیا تو ابو عبیدہ بن جراحؓ نے کہا: ”کیا آپ اللہ کی تقدیر سے بھاگ رہے ہیں؟“ تو حضرت عمرؓ نے فرمایا: ”اے ابو عبیدہ! کاش یہ بات تیرے بجائے کوئی اور کہتا! جی ہاں ہم اللہ کی تقدیر سے اللہ کی تقدیر ہی کی طرف بھاگتے ہیں۔ آپ کا کیا خیال ہے کہ اگر تمہارے پاس اونٹ ہوں اور تم کسی وادی میں اترو، جس میں دو میدان ہوں، جن میں سے ایک تو سرسبز و شاداب ہو اور دوسرا خشک، کیا یہ واقعہ نہیں کہ اگر تم سرسبز میدان میں چراتے تو بھی تقدیر الہی سے؟ اور اگر خشک میدان میں چراؤ گے تو بھی تقدیر الہی کی وجہ سے؟“ (۱۳۸)

ان سب باتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ کا شام سے لوٹنا عقیدہ کی حفاظت یا تعدیہ مرض کے عقیدہ کی نفی کے لئے نہ تھا، جیسا کہ پہلے قول کے قائلین نے طاعون زدہ شہر میں داخل

ہونے اور مریض کے قریب ہونے کی نفی والی احادیث کی تفسیر کی ہے۔ بل کہ اصل میں آپؐ کا لوٹنا سبب ظاہری کو اختیار کرتے ہوئے طاعون سے بچنے کے لئے تھا، آپؐ کے نزدیک و بازوہ شہر میں داخل ہونے سے مرض لاحق ہونے کا نقطہ نظر اسلامی عقیدہ یا کسی دینی اصول کے منافی نہیں تھا۔ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں: ”حاصل یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کا واپسی سے مقصود اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈالنے سے بچانا تھا، یہ ایسے ہی ہے جیسے کوئی آدمی کسی گھر میں داخل ہونا چاہتا ہو لیکن وہاں اسے آگ شعلہ زن نظر آئے جس سے بچنا ممکن نہ ہو تو وہ اس کے ڈر سے پیچھے ہٹ جائے۔ حضرت عمرؓ کا پیچھے ہٹنا ایسے ہی تھا۔“ (۱۳۹)

اس کی تائید حضرت جابر بن عبد اللہ انصاری کی روایت سے بھی ہوتی ہے جسے امام احمد نے روایت کیا ہے۔ (۱۴۰) کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: طاعون سے بھاگنے والا، میدان جہاد سے بھاگنے والے کی طرح ہے اور اس میں صبر کرنے والے کے لئے شہید کا اجر ہے۔ منذری کہتے ہیں: اس حدیث کو احمد، بزار اور طبرانی نے روایت کیا ہے، اور احمد کی سند حسن ہے۔ (۱۴۱) بیہمی کہتے ہیں: احمد کے رجال ثقہ ہیں۔ (۱۴۲) یہی معنی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے بھی مروی ہے۔ (۱۴۳) طاعون سے فرار اختیار کرنے والے کو میدان جنگ سے بھاگنے والے سے تشبیہ دینا یہ بات بتلاتا ہے کہ طاعون زدہ جگہ پر رہنے سے مرض لاحق ہونے کا امکان بڑھ جاتا ہے جس طرح میدان جنگ میں لکے رہنا موت کا ظاہری سبب بن سکتا ہے۔ اگرچہ سب کچھ اللہ کی تقدیر ہی سے ہوتا ہے، وگرنہ اس صبر و استقامت پر اجر کا وعدہ نہ ہوتا۔

کیا حضرت عمرؓ شام سے لوٹنے پر نادم تھے؟

بحث کے دوسرے نقطہ پر گفت گو سے قبل مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ایک دوسرے سوال پر بھی روشنی ڈال لی جائے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ، طاعون کے وقت شام سے لوٹنے پر نادم تھے۔ جیسا کہ ابن عبد البر اور دیگر حضرات نے ذکر کیا ہے۔ (۱۴۴) لیکن آپؓ کی اس ندامت کی حقیقت مسند احمد کی ایک روایت سے معلوم ہوتی ہے جس میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے شام سے لوٹنے کا ذکر ہے۔ اس میں آیا ہے:

”پس آپؓ مدینہ کی طرف لوٹے اور وہ رات بسر کی اور میں آپؓ کے بہت قریب تھا۔ جب آپؓ اٹھے تو میں بھی آپؓ کے ساتھ اٹھ گیا اور آپؓ کو یہ کہتے ہوئے سنا:

میں شام کے قریب پہنچ گیا تھا تو وہاں طاعون کی موجودگی کی وجہ سے مجھے واپس لوٹا دیا گیا۔ سن لو کہ نہ وہاں لوٹ آنا میری موت کو موخر کر سکتا ہے اور نہ وہاں جانے سے مجھے جلد موت آسکتی ہے، سن لو کہ اگر میں مدینہ آتا اور اپنی ضروری حاجتوں کو پورا کر لیتا تو میں پھر چل کر شام پہنچ جاتا اور حمص میں ٹھہرتا کیوں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا ہے: اللہ تعالیٰ قیامت کے دن وہاں سے ستر ہزار افراد کو اٹھائے گا جن پر کوئی حساب و عذاب نہ ہوگا۔ ان کا اٹھایا جانا زیتون اور نرم زمین (۱۳۵) کے درمیانی حصہ سے ہوگا۔“ (۱۳۶)

پیشی نے اس واقعہ کو احمد کی طرف منسوب کرتے ہوئے ذکر کیا ہے اور فرمایا ہے: اس میں ابو بکر بن عبد اللہ بن ابی مریم ہے اور وہ ضعیف ہے۔ (۱۳۷) حاکم نے مستدرک میں تابع سند کے ساتھ اس کو ذکر کیا ہے جس میں محمد بن ولید زبیدی ابو بکر بن عبد اللہ ہے۔ حاکم کہتے ہیں: اس حدیث کی سند صحیح ہے اور شیخین نے اس کو روایت نہیں کیا ہے۔ لیکن امام ذہبی اس کی تردید کرتے ہوئے کہتے ہیں: بل کہ یہ روایت منکر ہے اور یہاں اسحق سے مراد ابن زریق ہے جس کو محمد بن عوف الطائی نے جھوٹا کہا ہے۔ ابوداؤد کہتے ہیں: وہ کسی شمار کے قابل نہیں، اور نسائی کہتے ہیں کہ ثقہ نہیں ہے۔ (۱۳۸) اس سے معلوم ہوا حضرت عمرؓ کی ندامت کی روایت ضعیف ہے اور وہ صحیح بخاری کی اور دیگر محدثین کی اس روایت کے متضاد ہے جس میں آیا ہے کہ جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مشورہ کیا تو عبد الرحمن بن عوف موجود نہ تھے۔ جب وہ آئے تو حضرت عمرؓ کو نبی کریم ﷺ کا یہ فرمان سنایا:

اذا سمعتم به بأرض فلا تقدموا عليه و اذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فراراً منه۔

ترجمہ: ”جب تم کسی سرزمین سے متعلق سنو کہ وہاں طاعون پھوٹ پڑا ہے تو وہاں نہ جاؤ اور جب تمہاری سرزمین میں پھوٹ پڑے تو وہاں سے راہ فرار مت اختیار کرو۔“

اس میں یہ الفاظ بھی ہیں ”فحمد الله عمرؓ ثم انصرف“ اس پر حضرت عمرؓ نے اللہ کی ثنا کی اور واپس لوٹے۔ اس سے واضح ہوا کہ حضرت عمرؓ نے نبی کریم ﷺ کے قول سے اپنی بات کے موافق ہونے پر اظہارِ مسرت کیا۔ جو بات حدیث نبوی ﷺ کے موافق تھی، اس پر وہ کیسے نادم



ہو سکتے تھے؟ اور اگر حضرت عمرؓ کی طرف منسوب بات کو صحیح مان بھی لیا جائے تو پھر وہ اس بات پر معمول ہوگی کہ آپؐ کا رجوع مشورہ کے بعد طے شدہ بات سے نہ تھا، بل کہ یہ نہ امت اصل میں طاعون کی وجہ سے موعودہ شہادت سے محرومی پر اظہارِ افسوس اور اس کے حصول کی تمنا تھی۔ یا یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس برکت پر افسوس ہے جو آپؐ کو شام جانے کی صورت میں حاصل ہوتی۔ خاص طور پر ان مواقع میں نہ جاسکنے پر جن کے بارے میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ ان سے روزِ قیامت ایسے لوگوں کو اٹھایا جائے گا جن پر کوئی حساب و کتاب نہ ہوگا۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس بات کی آرزو کی کہ کاش ایسی جگہ پر پہنچ جاتا یا وہاں موت آجاتی، یہ ایسے ہی ہے جیسے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے اہل بصرہ میں سے کسی کو کہا تھا کہ وہ مسجدِ عشاء میں ان کے لئے دو یا چار رکعت ادا کر دے کیوں کہ آپؐ نے نبی کریم ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا تھا:

ان اللہ یبعث من مسجد العشاء یوم القيامة شهداء لا یقوم مع شهداء بدر غیرہم۔ (۱۴۹)

ترجمہ: ”اللہ تعالیٰ روزِ قیامت مسجدِ عشاء سے ایسے شہداء کو اٹھائے گا جن کے علاوہ شہداء بدر کے ساتھ کوئی بھی کھڑا نہ ہوگا۔“

رہی وہ روایت جس کو طحاوی نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے نقل کیا ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

اللهم ان الناس یخلون ثلاث خصال وأنا أبرأ اليك منهم، زعموا أنى فورت من الطاعون وأنا أبرأ اليك من ذلك... (۱۵۰)

ترجمہ: ”یا اللہ لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ میں تین باتوں کو جائز سمجھتا ہوں حال آں کہ میں تیرے سامنے ان سے براءت کا اظہار کرتا ہوں۔ ان کا خیال ہے کہ میں نے طاعون سے فرار اختیار کیا، میں تیرے سامنے اس سے اظہارِ براءت کرتا ہوں۔“

تو بات یہ ہے کہ طاعون سے فرار ایک الگ معاملہ ہے اور راستہ سے لوٹ آنا الگ بات ہے، کیوں کہ فرار نبی کریم ﷺ کے فرمان: ”جب تم طاعون کے بارے میں سنو کہ کسی زمین میں پھوٹا ہے تو وہاں نہ جاؤ اور جب کسی سرزمین میں پھوٹ پڑے تو وہاں سے راہِ فرار مت اختیار کرو“ کے منافی ہے، جب کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا راہ سے واپس ہونا اسی حدیث کے پہلے حصہ سے مطابقت رکھتا ہے۔

اس کے علاوہ حافظ ابن حجرؒ نے واپسی پر ندامت کی ایک اور توجیہ بیان کی ہے، فرماتے ہیں: ”یہاں اس بات کا احتمال ہے (اور یہ بات آپ کی ندامت کا سب سے بڑا سبب بھی ہو سکتی ہے۔) کہ آپ مسلمانوں کے کسی ضروری کام سے نکلے ہوں لیکن جب آپ مطلوبہ شہر کے قریب پہنچے تو واپس لوٹ آئے حال آں کہ آپ کے لئے اس شہر کے قرب و جوار ہی قیام کرنا بھی ممکن تھا جب تک کہ طاعون ختم ہوتا اور آپ اس میں جا کر مسلمانوں کا کام نبھاتے، اس کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ اس شہر سے طاعون جلد ہی ختم ہو گیا تھا۔ آپؐ کو اس کی خبر پہنچی ہوگی اس لئے آپ وہاں سے واپس ہونے پر نادم ہوئے اور یہ ندامت مطلقاً لوٹنے پر نہ تھی بل کہ آپؐ کا خیال یہ تھا کہ انتظار کر لینا بہتر ہوتا کیوں کہ، آپ کے ہم سفر لشکر کی طرف لوٹنے میں مشقت تھی۔ حدیث میں لوٹنے کا حکم نہیں ہے بل کہ طاعون زدہ شہر میں جانے سے نہیں ہے۔ واللہ اعلم

### طاعون زدہ شہر میں داخل ہونے کی نہیں میں حکمت

نبی کریم ﷺ کے فرمان ”جب تم کسی سرزمین میں طاعون کا سنو تو وہاں مت جاؤ“ میں جو حکمت ہے، اس کے بارے میں علما کے مختلف اقوال ہیں جن میں بعض یہ ہیں:

۱۔ نبی کریم ﷺ نے یہ نبی سہ ذریعہ کے لئے فرمائی ہے کہ اگر کوئی اس میں چلا جائے اور اسے طاعون لاحق ہو جائے تو وہ تعدیہ مرض کا قائل ہو جائے گا حال آں کہ اس کی نفی ہے۔ اسی لئے بعض علما نے کہا ہے کہ جس آدمی کا توکل مضبوط اور یقین درست ہو وہ اس شہر میں جا سکتا ہے لیکن اس پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ کا لوٹ آنا تو اس قبیل سے نہ تھا (جیسا کہ گزرا) اس کے باوجود جب ان کو حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ نے یہ حدیث بتلائی تو آپؓ نے اس کو اپنے فیصلہ واپسی کے موافق پایا، اسی پر خوش ہوئے اور اللہ کی ثنا کی۔

۲۔ آپ ﷺ نے یہ نبی نزول بلا کے وقت اللہ کے غضب اور صبر کے مفقود ہو جانے کے خوف سے فرمائی۔ (۱۵۲)

۳۔ ایسی جگہ جانے میں ایک طرح کے صبر و توکل کا اڈا پایا جاتا ہے۔ آپ ﷺ نے غرور و دعوائے نفس سے بچنے کے لئے یہ نبی فرمائی کیوں کہ آزمائشی کے وقت یہ ادعاء ختم ہو جایا کرتا ہے۔ یہ قول حافظ نے ابن دیقین العید سے نقل کیا ہے۔ (۱۵۳)

۴۔ آلام و امراض کے عام ہونے سے کرب اور خوف پیدا ہوتا ہے، اور یہ چیز دینی امور

میں کوتاہی کا باعث ہوتی ہے، اس لئے یہ نبی کی گئی۔

۵۔ طاعون زدہ شہر میں داخلے سے نبی کریم ﷺ نے اس لئے منع فرمایا کہ ممکن ہے یہ اس کے لاحق ہونے کا سبب ہو جائے اور ایسا اقدام اپنے آپ کو خطرے اور ہلاکت میں ڈالنے کے مترادف ہے جو کہ شرعاً ممنوع ہے، ابن عبد البر فرماتے ہیں: ”واللہ اعلم میرے نزدیک اس حدیث میں دھوکے میں پڑنے اور جان کو خطرے میں ڈالنے سے نبی ہے، کیوں کہ بظاہر غالب یہی ہے کہ وبائی سرزمین میں جانے والا مرض سے کم ہی بچ پاتا ہے، اس لئے اس سے نبی کی گئی کیوں کہ اموات و آلام نگاہوں سے پوشیدہ ہوتے ہیں۔“ (۱۵۵) قرآنی فرماتے ہیں: ”اور باجیٰ کا کہنا ہے کہ آدمی و باکے قریب نہ جائے کیوں کہ یہ تغزیر بالنفس (نفس کو دھوکا میں ڈالنا) ہے۔“ (۱۵۶) قرطبی نے اس کو ذرا تفصیل سے ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے:

”حضرت عمرؓ کا حضرت ابو عبیدہؓ کے ساتھ شام جانے کا قصہ معروف ہے، اس میں یہ بات بھی ہے کہ آپؓ لوٹ آئے تھے۔ طبریؒ کہتے ہیں: حدیث سعدؓ سے معلوم ہوتا ہے کہ مصائب کے نزول اور خوفناک چیزوں کی آمد سے پہلے آدمی کو ان سے بچنا لازم ہے اور جب ان کا سامنا ہو جائے تو صبر کیا جائے اور جزع فزع نہ کی جائے۔ اسی لئے آپ ﷺ نے وبائی سرزمین میں داخل ہونے اور وہاں سے نکلنے سے منع فرمایا ہے۔ اسی طرح ہر قابل احتراز مصیبت کا حکم بھی لازمی طور پر طاعون والا ہی ہوگا۔ اور یہ معنی نبی کریم ﷺ کے اس فرمان کی نظیر ہے:

لاتتمنوا لقاء العدو و سلوا اللہ العافیة فاذا لقیتموہم فاصبروا۔

ترجمہ: ”تم دشمن کا سامنا کرنے کی تمنا نہ کرو اور اللہ سے عافیت مانگو لیکن جب اس

سے مدد بھیڑ ہو جائے تو پھر صبر کرو۔“

میرے نزدیک یہ بات اس باب میں صحیح ترین ہے۔ یہی آپ ﷺ کے قول کا مقصود ہے اور اسی پر صحابہ عظام رضی اللہ عنہم کا عمل رہا ہے۔ چنانچہ حضرت ابو عبیدہؓ نے جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے کہا کہ کیا آپ اللہ کی تقدیر سے بھاگ رہے ہیں؟ تو انہوں نے جواباً کہا: ”اے ابو عبیدہ! کاش کہ یہ بات آپ کے علاوہ کوئی اور کہتا۔ جی ہاں! ہم اللہ کی تقدیر سے اللہ کی تقدیر کی طرف بھاگ رہے ہیں۔“ مطلب یہ ہے کہ اللہ کی اچھی یا بری تقدیر سے بچنا انسان کے بس میں نہیں ہے لیکن اللہ تعالیٰ نے ہم کو مہلک اور خوفناک چیزوں سے بچنے اور کمروہات سے حتی المقدور اجتناب برتنے کا حکم دیا ہے۔ پھر آپؓ نے حضرت ابو عبیدہؓ سے کہا: ”آپ کا کیا خیال ہے کہ اگر آپ کے

پاس اونٹ ہو اور آپ ایک ایسی وادی میں اتریں جس کا ایک حصہ زرخیز ہو اور ایک بنجر ہو، آپ اگر زرخیز حصہ میں اونٹ کو چرائیں تو یہ اللہ کی تقدیر سے ہوگا اور اگر بنجر میں چھوڑیں تو یہ بھی اللہ کی تقدیر ہی سے ہوگا۔‘ چنانچہ حضرت عمرؓ اس جگہ سے مدینہ لوٹ آئے۔ کیا طبری کہتے ہیں: ’’اس بارے میں کسی کا اختلاف ہمارے علم میں نہیں ہے کہ اگر کفار یا راہزن کسی کم زور شہر پر ٹوٹ پڑیں اور اس کے باسیوں کو ان کا سامنا کرنے کی طاقت نہ ہو تو انہیں ان کے راستے سے ہٹ جانا چاہئے، اگرچہ اجل میں کمی بیشی نہیں ہو سکتی۔‘ (۱۵۷) یہ قول حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی بات اور تعدیہ مرض کے بارے میں ہماری وضاحت کے بالکل موافق ہے، اس لئے اس پر اعتماد کرنا چاہئے اور اس نہی کی حکمت میں اسی کو اصل مانتے ہوئے اس کے علاوہ اس سے موافقت رکھنے والے اقوال کو قبول کرنا چاہئے۔

### طاعون کے شہر سے نکلنے سے ممانعت کی حکمت

طاعون زدہ شہر سے نکلنے سے نہی کے متعلق علما نے مختلف حکمتیں ذکر کی ہیں جن میں سے بعض درج ذیل ہیں:

۱۔ ہم نے علامہ قرطبیؒ کے حوالے سے (۱۵۸) نقل کیا ہے کہ یہ بات ممکن ہے کہ ابتلائے عام کی وجہ سے کسی جگہ کے افراد میں بڑی حد تک مرض نفوذ کر چکا ہو تو اب ایسے افراد کو وہاں سے فرار کا فائدہ نہیں ہے کیوں کہ سفری مشفقین اس ابتدائی مرض میں اضافہ کا باعث ہو سکتی ہیں جس کے نتیجے میں نقصان و آلام بڑھ سکتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ممکن ہے ایسے آدمی کو بیکٹر یا لاحق ہو چکے ہوں لیکن ابھی ان کے آثار ظاہر نہ ہوئے ہوں اور یہ بیکٹر یا ابھی وقفہٴ حضانت میں ہوں۔ حافظؒ نے لکھا ہے: ’’جس جگہ طاعون پھوٹتا ہے تو وہاں عام ہو جاتا ہے، اس کے نتیجے میں اس کے اسباب اس جگہ کے باسیوں میں نفوذ کر جاتے ہیں اسی لئے ان کو بھاگنے کا چنداں فائدہ نہیں کیوں کہ مفسدہ جب متعین ہو جائے اور اس سے بچنا ممکن نہ ہو تو فرار اختیار کرنا بے کار ہوگا اور کسی عقل مند آدمی کو زیب نہیں دیتا۔‘ (۱۵۹) اسی سے ملتی جلتی وہ بات ہے جو حافظؒ نے بعض اطباء سے نقل کی ہے کہ جس جگہ وباء پھوٹی ہے تو اس کے رہنے والوں کے مزاج وہاں کی ہوا کے موافق اور مانوس ہو جاتے ہیں اور روہ ہوائیں ان کے لئے ایسے ہوتی ہیں جیسے دوسرے لوگ کے لئے صحیح اور صاف ہوائیں (۱۶۰) گویا وہ اس مکان میں ایسے ہو جاتا ہے کہ اس کو

حفاظت مرض کا انجکشن لگا دیا گیا ہو اس لئے جراثیم اس کو نقصان نہیں دے سکتے۔

۲۔ شہر سے نکلنے کی ممانعت اعتقاد کی حفاظت کے لئے ہے، کیوں کہ اگر وہ فرار اختیار کرے اور اللہ کی تقدیر کی وجہ سے مرض سے بچ جائے تو شاید یہ یقین کر لے کہ وہ اس نکلنے اور فرار اختیار کرنے کی وجہ سے بچا ہے، اس سے اس کا عقیدہ خراب ہو جائے گا۔ (۱۶۱)

۳۔ طاعون کی جگہ پر ٹھہرے رہنا اللہ کی تقدیر پر راضی رہنے اور اس کے آگے سراغ بندہ ہونے کی علامت ہے اور وہاں سے فرار اختیار کرنا اسباب پر اندھا بھروسہ کرنے کے مترادف ہے اور یہ بات شرعاً پسندیدہ نہیں ہے کیوں کہ کسی بھی چیز میں گھب جانا مذموم ہے۔ جس طرح اسباب سے بے پرواہی میں غلو برا ہے ایسے ہی ان کو بے مبالا ت اختیار کرنا بھی برا ہے، خاص طور پر جب کہ وہ مفاہد کو مستلزم ہوں جن کو ہم آنے والے نبرز کے تحت ذکر کریں گے۔

حافظ نے ابن ابی جرہ سے نقل کیا ہے: ”نبی کریم ﷺ کے فرمان ”فلا تقدموا عليه“ (ایسے شہر میں نہ جاؤ) میں تقدیر سے معارضہ کی پُر حکمت مخالفت ہے، اور یہ اللہ کے فرمان ”ولا تُلَقُوا بايديكم الي التهلكة“ (اپنے ہاتھوں کو ہلاکت میں نہ ڈالو) کی طرح ہے۔ اور آپ ﷺ کے فرمان ”فلا تخرجوا فراراً منه“ (اس سے فرار اختیار کرتے ہوئے نہ نکلو) میں مقدر پر راضی رہنے کی طرف اشارہ ہے۔ نیز فرمایا: بلا جب اترتی ہے تو اس کا مقصود وہ جگہ نہیں ہوتی، اس کے لوگ ہوتے ہیں، لہذا اللہ جس کو مبتلا کرنا چاہے گا وہ اس میں ضرور مبتلا ہوگا، خواہ وہ جہاں بھی جائے، اس لئے شریعت نے اس کو ہدایت کی کہ خواہ نواہ اپنے آپ کو تھکائے نہیں کیوں کہ وہ اس کو نال نہیں سکتا۔“ (۱۶۲)

اس کے بعد حافظ نے شیخ تقی الدین ابن دیقین العید سے نقل کیا ہے: ”ان دونوں کو جمع کرنے کے حوالے سے میرے نزدیک راجح یہ ہے کہ ایسے شہر کی طرف جانے میں اپنے آپ کو حوالہ مصیبت کرنا ہے اور ممکن ہے کہ وہ اس پر صبر نہ کر سکے، نیز اس میں صبر تو کل کا ادعا بھی ہو سکتا ہے۔ اس لئے نفس کے غرور و ادعا کے ڈر سے یہ ممانعت کی گئی کیوں کہ وہ آزمائش کے وقت باقی نہیں رہتا اور فرار سے منع اس لئے کیا گیا کہ اس کا تعلق اسباب پر اندھے بھروسے کے ساتھ ہو سکتا ہے کہ کوئی شخص مقدور بھر نجات کے لئے ہاتھ پاؤں مارے، تو شارع نے ہم کو دونوں حالتوں میں ترک تکلف کا حکم دیا ہے۔ اسی قبیل سے ہے نبی کریم ﷺ کا یہ فرمان کہ: تم دشمن سے ملنے کی تمنا نہ کرو اور جب اس کا سامنا ہو جائے تو صبر اختیار کرو، تو آپ ﷺ نے ایسی چیز سے منع

فرمایا جس میں مصیبت کا سامنا اور غرورِ نفس کا خوف ہے۔ کیوں کہ مبتلائے مصیبت ہونے پر نفس کا دھوکا سامنے آسکتا ہے۔ اور پھر مرض میں مبتلا ہونے پر صبر کا حکم دیا کہ اللہ کے امر کے آگے سر تسلیم خم ہو۔“ (۱۶۳)

۴۔ یہ نہی اُن بیماروں کی مصلحت کے پیش نظر ہے، جن کے پاس کوئی جائے پناہ نہیں ہوتی۔ اگر تندرست لوگ ان کے پاس سے چلے جائیں گے تو ان کی خبر گیری کرنے والا کوئی نہ ہوگا۔ نیز اگر کوئی مریض جگہ چلا جائے گا تو شاید پیچھے بے خانماں مریض بھی ہوں اور چلنے کی طاقت نہ رکھتے ہوں۔ بعض مریضوں کے چلے جانے میں ان کم زوروں کی دل شکنی اور تکلیف ہے اور ان شکستہ خاطر انسانوں کی حالت ان کی صحت یابی پر منفی اثر مرتب کر سکتی ہے۔

۵۔ یہ نہی اس لئے ہے کہ فرار اختیار کرنے والے جہاں جائیں گے وہاں کے لوگ حرج میں پڑ جائیں گے، کیوں کہ جب وہ سوچیں گے کہ یہ لوگ طاعون زدہ جگہ سے آئے ہیں اور مرض سے متاثر ہوں گے تو اس سے وہ اضطراب اور پریشانی میں پڑ جائیں گے۔ (۱۶۴)

۶۔ بعض معاصرین نے اس کی ایک اور توجیہ بیان کی ہے، جس کا مدار جبری حراست (قید طبی) (Quarantine) پر ہے۔ ان کا کہنا ہے: لوگوں کو طاعون زدہ جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہونے سے ممانعت، طاعون کے دوسری جگہوں پر پھیلنے کے خدشہ کے باعث ہے۔ (۱۶۵) لیکن یہ بات نمونیائی طاعون (Pneumonic Plague) اور عفونی طاعون (Septicemic Plague) کے بارے میں تو درست ہے کیوں کہ یہ بات ثابت ہے کہ یہ دونوں ایک فرد سے دوسرے فرد کو منتقل ہوتے ہیں، لیکن غدودی طاعون (جو طاعون کی سب سے زیادہ پھیلنے والی قسم ہے) انسان کو پوسوں کے واسطے سے لگتا ہے۔ ایک انسان سے دوسرے انسان میں طاعون کی منتقلی کا ثبوت صرف پہلی دو اقسام ہی میں ہوا ہے۔ (۱۶۶)

میرے علم کے مطابق قدیم علما میں سے کسی نے اس حکمت کو ذکر نہیں کیا، شاید اس کی وجہ یہ ہے کہ انتشارِ طاعون کے سبب سے متعلق ان کو اتنی تفصیل دستیاب نہ تھیں اور وہ ہوا ہی کو اس کے پھیلنے کا سبب گردانتے تھے۔ ان میں سے اکثر حکمتوں کا حاصل یہ ہے کہ اس نہی سے مقصود طاعون زدہ جگہ سے نکلنے اور مرض و موت سے نجات پانے کے درمیان سمیت کے تعلق کی نفی نہیں ہے، بل کہ ممکن ہے کہ یہ نکلنا مرض سے نجات کا ظاہری سبب ہو یا اس طور کہ نکلنے والا ابھی بیکٹریا سے متاثر نہ ہوا ہو، اور کئی جگہ میں بیکٹریا موجود نہ ہوں، لیکن یہ سمیت غیر واضح ہے اور قطعی نہیں

ہے۔ ایک حکمت یہ ہے کہ اس جگہ سے فرار اختیار کرنے والے کے لئے ممکن ہے کہ بڑی حد تک مرض اس میں نفوذ کر چکا ہو اگرچہ ابھی اس کی علامات ظاہر نہ ہوئی ہوں، اب اس کو فرار فائدہ نہ دے گا۔

ایک حکمت یہ ہے کہ اگرچہ اس کائنات کے امور اسباب کے تحت ہی انجام پاتے ہیں لیکن ان کی تدبیر کرنے اور بروئے کار لانے والی ذات اللہ سبحانہ و تعالیٰ ہی کی ہے اور اللہ اس پر قادر ہے کہ کسی کو جائے انتقال ہی میں مبتلائے مرض کر دے جس سے اس نے فرار اختیار کیا تھا، کیوں کہ اللہ تعالیٰ کی تقدیر اور امر کو کوئی ٹال نہیں سکتا۔ اگر فرار سے کوئی مرض سے بچ بھی جائے تو موت سے تو نہیں بچ سکتا، کیوں کہ

أینما تکنونوا یدرکم الموت ولو کنتم فی بروج مشیدة

”تم جہاں بھی ہوئے موت تم کو آ کر رہے گی، اگرچہ تم مضبوط قلعوں میں ہی ہو۔“

پس جائے وبا سے بھاگنا مرض سے بچنے میں کسی حد تک موثر ہے، لیکن یہ تاثیر کم زور ہے، قطعی نہیں ہے۔ دوسری طرف ہم دیکھتے ہیں کہ اس فرار سے مفسد پیدا ہوتے اور کئی مصلحتیں فوت ہو جاتی ہیں۔ اگر فرار کا موثر ہونا قطعی ہوتا تو ان مفسد کے لازم ہونے اور مصالح کے فوت ہونے سے صرف نظر کرنے کی کوئی اہمیت ہوتی اور اگر فرار اختیار کرنے سے مفسد لازم نہ آتے اور مصلحتیں فوت نہ ہوتیں تو مرض سے سلامت رہنے میں، اس کی کم زور تاثیر کے باوجود شریعت اسلامی اس سے منع نہ کرتی، کیوں کہ انسان کی فطرت ہے کہ وہ مشکل ترین مواقع میں بھی اسباب (خواہ وہ کتنے کم زور ہی کیوں نہ ہوں) کے بل بوتے پر کھڑا رہتا ہے، جیسا کہ مثل مشہور ہے: ڈوبتے کو تینکے کا سہارا، لیکن یہ دانش مندی نہیں ہے کہ ضعیف اوہام و احتمالات کے پیچھے پڑ کر انسان یقینی نقصان مول لے اور فائدے کو چھوڑ دے۔

اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے طاعون سے فرار کو میدان جنگ سے بھاگنے سے تشبیہ دی ہے، حال آں کہ یہ بات واضح ہے کہ بہ ظاہر میدان جنگ میں ٹھہرے رہنے میں ہلاکت کے جو امکانات ہیں وہ وہاں سے بھاگنے میں نہیں ہیں اس لئے اس کا انکار نہیں کیا جاسکتا کہ معرکہ سے فرار اختیار کرنا قتل سے بچنے کا کسی درجہ میں سبب ہے۔ لیکن ان میں یہ باہمی تعلق کم زور ہے، یقینی نہیں، کیوں کہ کبھی انسان موت و قتل کے ایک سبب سے بھاگتا ہے لیکن دوسری جگہ کسی اور سبب سے اسے موت آ جاتی ہے:

قل لن ینفعکم الفرار ان فررتم من الموت أو القتل واذالامتعون الا قليلا  
 ”آپ کہہ دیجئے! تمہیں بھاگنا نفع نہیں دے گا اگر تم بھاگنا چاہو موت سے یا قتل  
 سے، اور (اگر تم بچ جاؤ بھی) تو تھوڑی مدت کے علاوہ (زیادہ) لطف اندوز نہ ہو  
 سکو گے۔“

دوسری طرف ہم دیکھتے ہیں کہ فرار اختیار کرنے میں مسلمانوں کے لشکر کا نقصان ہے  
 کیوں کہ اس سے ان کی ہمتیں پست، ارادے کم زور اور صفیں مضحل ہو جاتی ہیں، اور دشمن کو  
 جسارت کا موقع مل جاتا ہے۔ حافظؒ کہتے ہیں: ”علما فرماتے ہیں کہ میدان جنگ سے فرار کی وعید  
 اس وجہ سے ہے کہ اس میں نہ بھاگنے والوں کی دل شکنی اور دھوکا دہی کے ذریعہ انہیں رعب میں مبتلا  
 کرنا ہے۔“ (۱۶۷) اس لئے شریعت نے اپنے آپ کو یا دوسروں کو کسی غیر واضح سبب کی بنا پر  
 نقصان میں ڈالنے سے منع کیا ہے، چنانچہ اگر کسی آدمی کو (میدان جہاد کے بجائے) راہزنوں  
 سے ڈبھیڑ ہوگئی اور اس مقابلہ میں وہ مارا گیا تو شہید ہوگا کیوں کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا ہے:

من قتل دون ماله فهو شهيد

ترجمہ: ”جو کوئی اپنے مال کی خاطر مارا گیا تو وہ شہید ہے۔“

لیکن اگر وہ ان سے فرار اختیار کر لے تو کوئی حرج نہیں ہے اگرچہ اس کی وجہ سے سلامتی کوئی  
 یقینی بات نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس میں کسی کا ضرر نہیں ہے۔ میدان جہاد سے فرار اور  
 راہزنوں کے ڈر سے بھاگنا، دونوں اس بات میں شریک ہیں کہ موت یا قتل سے بچنے کے یہ غیر قطعی  
 سبب ہیں، لیکن پہلی صورت میں بعض مفاسد اور دوسروں کا ضرر ہے جب کہ دوسری صورت میں  
 ایسی کوئی بات نہیں ہے، اس لئے دونوں کا حکم مختلف ہوگا۔ طاعون سے فرار اختیار کرنے کی  
 مشابہت پہلی صورت کے ساتھ زیادہ ہے، اسی لئے دونوں ممنوع ہیں۔

حاصل یہ ہوا کہ وہ بانی شہر سے نکلنے کی ممانعت، فرار اور مرض سے سلامتی کے درمیان تعلق کی  
 مطلقاً نفی کے لئے نہیں ہے بل کہ اصل میں یہ نہی ایک تو اس وجہ سے ہے کہ فرار کا مرض سے بچنے  
 کے ساتھ تعلق کمزور ہوتا ہے اور دوسرے اس لئے کہ فرار سے بعض مفاسد پیدا ہوتے اور اجتماعی  
 مصالح فوت ہو جاتے ہیں، بل کہ اس کے برعکس معاملہ یہ ہے کہ وہ بانی جگہ پر تک کے رہنے میں جو  
 اجر کا وعدہ ہے اس سے پتا چلتا ہے کہ ان دونوں میں سمیت کا کچھ تعلق ہے، اس لئے کہ اگر فرار کے  
 مرض سے بچنے میں کچھ بھی کردار نہ ہوتا تو پھر وہاں نکلے رہنے میں قربانی کا کوئی معنی نہیں ہوگا، پس



اجرا کا وعدہ اس وجہ سے ہے کہ وبا کی جگہ پر ٹھہرے رہنے میں اپنے آپ کو ایک طرح کے خطرے میں ڈالنا ہے جس کا مقصد ان اجتماعی مصالِح کا حصول ہے جن کو شریعت نے فرد کے موہوم فائدوں پر معاشرے کے یقینی مصالِح کو ترجیح دیتے ہوئے لازم کیا ہے، جیسا کہ معرکہ جنگ میں استقامت دکھانے کا معاملہ ہے، اسی لئے آپ ﷺ نے فرمایا:

الصابر فیہ لہ اجر شہید۔

ترجمہ: ”اس میں صبر کرنے والے کے لئے شہید کا اجر ہے۔“

نہی تحریم کے لئے ہے یا تنزیہ کے لئے؟

پھر یہ نہی مطلق ہے یا بعض صورتوں کے ساتھ خاص ہے؟ حافظ ابن حجرؒ نے یہاں تین صورتیں بیان کی ہیں: پہلی صورت یہ ہے کہ فرار سے مقصود طاعون سے بھاگنا نہ ہو بلکہ کوئی اور غرض ہو، نہی کا تعلق اس صورت سے بالاتفاق نہیں ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ فرار سے مقصود طاعون سے بھاگنا نہ ہو بلکہ کوئی اور غرض ہو، اس نہی کا تعلق اس صورت سے بالاتفاق نہیں ہے۔ تیسری صورت یہ ہے کہ اسے کوئی حاجت درپیش ہو جس کی وجہ سے نکلنا چاہے تاہم ضمناً یہ ارادہ بھی ہو کہ و بازو علاقے سے نکل کر راحت میسر ہو جائے گی، اس صورت میں اختلاف ہے۔ اس آخری صورت میں یہ بھی داخل ہے کہ و بازو سر زمین خراب ہو اور دوسری صحیح ہو اور وہ اس ارادے سے وہاں جانا چاہتا ہو، اس بارے میں اسلاف کی آراء مختلف ہیں۔ جن حضرات کے ہاں یہ ممنوع ہے وہ یہ دیکھتے ہیں کہ بس فرار کا وجود پایا گیا اور جن کے ہاں یہ جائز ہے ان کے نزدیک یہ صورت عمومی فرار سے مستثنیٰ ہے کیوں کہ یہاں اس نے علاج کی نیت بھی کی ہے۔ (۱۶۹) تیسری صورت میں، اس بارے میں بھی اختلاف ہے کہ یہ نہی تنزیہ کے لئے ہے یا تحریم کے لئے، حافظ ابن حجرؒ نے یہاں تین مذاہب ذکر کئے ہیں:

۱۔ خروج کا جواز، حافظ کہتے ہیں: قاضی عیاضؒ اور دیگر حضرات نے طاعون زدہ سرزمین سے نکلنے کا جواز صحابہؓ (جن میں ابو موسیٰ اشعریؓ اور مغیرہ بن شعبہؓ شامل ہیں) اور تابعین (جن میں اسود بن ہلالؓ اور مسروقؓ بھی ہیں) کی ایک جماعت سے نقل کیا ہے۔ (۱۷۰)

۲۔ اس صورت میں نکلنے کی نہی تنزیہ پر محمول ہے۔ (۱۷۱) مواقیح التاج والاکلیل میں لکھتے ہیں: ”ابن رشد کا کہنا ہے کہ امام مالک کے نزدیک یہ نہی تحریم کے لئے نہیں ہے۔“ (۱۷۲)

۳۔ ایک جماعت کے ہاں نبی کی احادیث کے ظاہر کی بنا پر، خروج حرام ہے۔ حافظ فرماتے ہیں: ”شافعیہ اور دیگر حضرات کے ہاں یہی راجح ہے۔“ (۱۷۳)

بندۂ ناچیز کے نزدیک خروج سے نبی کا امورِ تعبیدیہ سے تعلق نہیں ہے۔ یہ نبی اس لئے ہے کہ اس سے بعض مفاسد لازم آتے اور اجتماعی مصلحتیں فوت ہوتی ہیں جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اب اس کراہت کا درجہ ان مفاسد کے پیدا ہونے اور اجتماعی مصالح کے فوت ہونے پر موقوف ہوگا۔ جس قدر مفاسد زیادہ ہوں گے اور مصالح اجتماعیہ کا نقصان زیادہ ہوگا، فرار سے نبی بھی اسی قدر سخت ہوگی اور اسی پر محمول کیا جائے گا حضرت عمرو بن العاصؓ کے اس اثر کو جس میں بتایا گیا ہے کہ جب شام میں طاعون پھیلنا تو آپؐ کسی محفوظ سر زمین کی طرف نکلنا چاہتے تھے۔ اس پر بعض صحابہؓ نے خروج سے نبی والی حدیث کی بنیاد پر آپؐ سے اختلاف کیا تو آپؐ نے پہلے خاموشی اختیار کی لیکن بعض روایات میں آتا ہے کہ بعد میں آپؐ نے خروج کا عزم کر لیا اور لوگوں کو لے کر نکلے۔ حضرت عمرؓ کو جب یہ بات پہنچی تو انہوں نے اس پر کوئی نکیر نہ کی۔ شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ ان کے نزدیک اس میں عمومی مصلحت تھی اور مذکورہ مفاسد اس سے لازم نہیں آتے تھے یا اگر ہوں بھی تو اس عمومی مصلحت کے آگے ان کی حیثیت زیادہ نہیں ہے کیوں کہ یہ خروج اجتماعی تھا اور اس میں ان مریضوں کی دل شکنی نہیں ہے جو پیچھے رہ جاتے ہیں، نیز یہ خروج غیر آباد جگہوں کی طرف تھا، اس لئے دیگر لوگوں کے نقصان کا اندیشہ نہ تھا۔ اس کے علاوہ یہ بات بھی ہے کہ وہاں انتہائی شدت اختیار کر چکی تھی اور اس کی مثال ایسے ہی تھی جیسے میدان جہاد میں دشمن کی تعداد بے حد بڑھ جائے، اسی لئے حضرت عمرؓ نے اس پر نکیر نہیں فرمائی۔ امام احمد بن حنبلؓ نے شہر بن حوشب سے روایت کیا ہے اور انہوں نے اپنی قوم کے ایک آدمی سے روایت کیا ہے جو اپنے والد کے مرنے کے بعد اپنی ماں کے پاس رہ گیا تھا اور طاعون عمواس کا عینی شاہد تھا، اس نے کہا کہ: جب حضرت ابو عبیدہ بن جراح رضی اللہ عنہ کی تکلیف شدت اختیار کر گئی تو وہ لوگوں کے سامنے خطبہ دینے کے لئے کھڑے ہوئے، اور فرمایا لوگو! یہ تکلیف تمہارے رب کی رحمت، تمہارے نبی کی دعوت اور تم سے پہلے صالحین کی موت رہ چکی ہے، اور ابو عبیدہ اللہ سے دعا کرتا ہے کہ اسے اس میں سے اس کا حصہ عطا کیا جائے، چنانچہ اسی طاعون کی وبا میں وہ شہید ہوئے۔ رحمہ اللہ تعالیٰ۔ ان کے بعد حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ نے ان کی نیابت سنبھالی اور خطبہ دیتے ہوئے ارشاد فرمایا، لوگو! یہ تکلیف تمہارے رب کی رحمت، تمہارے نبی کی دعوت اور تم سے پہلے صالحین کی موت رہ چکی ہے اور معاذ اللہ سے

دعا کرتا ہے کہ آل معاذ کو بھی اس میں سے حصہ عطا کیا جائے، چنانچہ ان کے صاحب زادے عبدالرحمن اس مرض میں مبتلا ہو کر شہید ہو گئے اور حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے دوبارہ کھڑے ہو کر اپنے لئے دعا کی چنانچہ ان کی ہتھیلی میں بھی طاعون کی گلی نکل آئی۔ میں نے تو ان کو دیکھا ہے کہ وہ اس کو دیکھتے تھے اور اپنی ہتھیلی کی پشت کو چومتے جاتے تھے اور کہتے تھے: تیرے عوض مجھے پوری دنیا بھی مل جائے تو مجھے خوشی نہ ہوگی۔ ان کے بعد حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ ان کے نائب مقرر ہوئے، انہوں نے کھڑے ہو کر خطبہ ارشاد فرماتے ہوئے کہا: لوگو! یہ تکلیف جب آجاتی ہے تو آگ کی طرح شعلہ زن ہو جاتی ہے، اس لئے تم اس سے اپنی حفاظت کرتے ہوئے پہاڑوں میں چلے جاؤ۔ یہ سن کر ابووانہ ہڈی کہنے لگے: آپ رسول اللہ ﷺ کا صحابی ہونے کے باوجود صحیح بات نہیں کہہ رہے۔ بخدا! آپ میرے اس گدھے سے بھی زیادہ برے ہیں۔ انہوں نے فرمایا کہ میں آپ کی بات کا جواب نہیں دوں گا، لیکن بخدا! ہم اس حالت پر نہیں رہیں گے، چنانچہ وہ اس علاقے سے نکل گئے، اور لوگ بھی نکل کر منتشر ہو گئے، اس طرح اللہ نے ان سے بیماری کو ٹالا۔

حضرت عمرو رضی اللہ عنہ کو یہ فیصلہ کرتے ہوئے دیکھنے والے کسی صاحب نے یہ بات حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو بتائی تو انہوں نے اس پر کسی قسم کی ناگواری کا اظہار نہ کیا۔ (۱۷۴) بل کہ اس سے پہلے حضرت عمر رضی اللہ عنہ بھی حضرت عمرو بن عاصؓ کے اسی موقف کے قائل تھے، چنانچہ آپؓ نے ابو عبیدہ بن جراح رضی اللہ عنہ کو خط لکھا کہ اردن ایک فاسد اور جابیہ پاک سرزمین ہے، اس لئے مسلمانوں کو لے کر جابیہ چلے جاؤ (۱۷۵) اغلب یہ ہے کہ یہ واقعہ حضرت عمرؓ کے شام سے لوٹنے کے بعد کا ہے اور آپؓ نے عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ سے طاعون زدہ شہر میں آنے اور جانے سے متعلق نبی کی حدیث سنی، کیوں کہ طحاوی کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ کا خط حضرت ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ کو ان کی وفات سے کچھ پہلے پہنچا، اس کا مطلب یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کے نزدیک خروج سے نبی مطلق نہ تھی۔ واللہ تعالیٰ اعلم، و صلی اللہ علیٰ خیر خلقہ سیدنا و مولانا محمد وآلہ و اصحابہ اجمعین۔

## حوالہ جات

۱۔ دیکھیے: ابن حجر عسقلانی، فتح الباری، دار المعرفۃ، بیروت، کتاب الطب، باب ما یذکر فی الطاعون، ۱۰/۱۸۰، ابن منظور، لسان العرب، مادة "طعن"، و محمد مرتضیٰ الزبیدی، تاج العروس،

مادہ "طعن"۔

۲۔ دیکھیے: Encyclopedia, Article: "Plague":

۳۔ نوی: تہذیب الاسماء واللغات، دارالفکر، بیروت، ط ۱، ۱۹۹۶م، ۳/۱۷۷۔

۴۔ حیواناتِ قارضہ، یا قوارض (کتر کھانے والے جانور) ممالیہ جانوروں کی ایک قسم ہے جو دانتوں والے ہوتے ہیں اور کاٹ کر اور چبا کر کھاتے ہیں۔ ان کے کاٹنے والے بڑے دانتوں میں ساری عمر بڑھوتری کا سلسلہ جاری رہتا ہے۔ اس کی معروف اقسام میں عام اور جنگلی چوہے شامل ہیں۔ محمد شفیق غربال، الموسوعة العربية المیسرة، داراحیاء والتراث العربی۔

۵۔ محمد شفیق غربال: الموسوعة العربية المیسرة: مادة "طاعون" و Encyclopedia

Britannica, Article (CD-Edition)

۶۔ نفس مراجع

۷۔ نفس مراجع

۸۔ Encyclopedia Encarta, Article, "Plague"

۹۔ نفس مرجع

۱۰۔ Christopher King: "Chasing the Plague Through the Centuries" an

article included in Encyclopedia Encarta

۱۱۔ ابن کثیر، البداية والنهاية، المكتبة القدوسیة، لاہور، ط ۱، ۱۴۰۴ھ ج ۷، ص ۸۷۱۔

www.alasad.net-۱۲

۱۳۔ خالد محمود غزنوی، سانس کی بیماریاں اور علاج نبوی ﷺ، الفیصل، لاہور، ط ۷،

۲۰۰۲م، ۳۵۳۔

۱۴۔ دیکھئے مثلاً تفسیر طبری، دارالفکر، بیروت، ۱۴۰۵ھ، ۲۳/۷۰۔

۱۵۔ Encyclopedia Encarta, Article, "Chasing the Plague"

۱۶۔ نفس مرجع وانسانیکو پیڈیا بریٹانیکا مادة: Plague:

www.bbcarbic.com-۱۷

۱۸۔ الموسوعة العربية المیسرة، مادة: طاعون۔

۱۹۔ مسند احمد بروایت عائشہ رضی اللہ عنہا، موسسة قرطیة، مصر، برقم: ۲۵۱۶۱۔

۲۰۔ Encarta: Plague-

۲۱۔ صحیح بخاری، دار ابن کثیر، بیروت، ط ۳، ۱۹۸۷م، رقم حدیث: ۶۵۷۲ کتاب الحیل، باب مایکره

من الاحتیال فی الفرار من الطاعون، ونیز دیکھیے: صحیح مسلم، تحقیق: فواد عبدالباقی، داراحیاء

التراث العربی، بیروت، رقم: ۱۲۱۷ وما بعدہ، تفسیر طبری، ۳۰۵/۱، نسائی، السنن الکبری، دارالکتب العلمیہ، بیروت، ط، ۱۹۹۱م، ۳/۳۶۲ برقم: ۷۵۲۳ وما بعدہ، طبرانی، المعجم الکبیر، مکتبۃ العلوم والحکم، الموصل، ط، ۱۴۰۲ھ رقم: ۲۷-۲۷

۲۲- صحیح البخاری، رقم: ۳۴۷۳ کتاب احادیث الانبیاء، باب بعد حدیث الغار۔

۲۳- صحیح مسلم، رقم: ۲۲۱۷۔

۲۴- مرجع سابق، رقم ۲۲۱۸

۲۵- تفسیر طبری، ۳۰۵/۱۔

۲۶- نسائی، السنن الکبری، برقم: ۷۵۲۳۔

۲۷- سنن ترمذی، تحقیق: أحمد محمد شا کر و دیگر حضرات، دار احیاء التراث، بیروت، کتاب الجنائز، باب ماجاء فی کراهیة الفرار من الطاعون، رقم: ۱۰۶۵۔

۲۸- نسائی، السنن الکبری برقم: ۷۵۲۵۔

۲۹- فتح الباری، ۱۰/۱۸۳۔

۳۰- تفسیر طبری، ۴۰/۹۔

۳۱- فتح الباری، ۱۰/۱۸۳۔

۳۲- www.55a.net

☆ ”قومی انگریزی اردو لغت“ میں روزیتالوح کی تعریف یوں کی گئی ہے۔: ”سنگ سیاہ کی ایک لوح جس پر مصری، عبرانی، پروہتی اور یونانی زبان میں تین متوازی تحریریں کندہ ہیں۔ یہ سیل مصر میں روزیتا (Rosetta) نامی جگہ کے قریب سے ۱۷۹۹ء میں برآمد ہوئی تھی اور اس نے شہسوپوں کے مصری خط تصویر کی کھینچنے اور پڑھنے میں اہم کردار ادا کیا۔ آج کل یہ لوح برٹش میوزیم میں موجود ہے۔“ (مترجم)

۳۳- مسند احمد بن حنبل، رقم: ۱۹۵۴۶۔

۳۴- فتح الباری، ۱۰/۱۸۲۔

۳۵- نفس مرجع

۳۶- نفس مرجع

۳۷- مسند ابی یعلیٰ، تحقیق: حسین سلیم آسد، دارالمأ مون للتراث، دمشق، ۱۹۸۷م، رقم: ۴۶۶۴۔

۳۸- ابن حجر عسقلانی، المطالب العالیۃ، دارالمعرفۃ، بیروت، ۲۱۷/۹۔

۳۹- بیٹھی، مجمع الزوائد، دارالریان للتراث، القاہرۃ و بیروت، ۱۴۰۷ھ، ج ۲، ص ۳۱۴۔

۴۰- فتح الباری، ج ۱۰، ص ۱۸۲۔

۴۱۔ فیروز آبادی، القاموس المحیط، ج ۱، ص ۶۷۹

۴۲۔ لسان العرب، ۵/۲۲۸۔

۴۳۔ فتح الباری، ۱۰/۱۸۱۔

۴۴۔ نفس مرجع۔

۴۵۔ یہ بات ایک ویب سائٹ نے محمد علی البار (رکن قومی کالج برائے اطباء لندن) کی کتاب "العدوی بین الطب و حدیث المصطفیٰ" کے حوالے سے نقل کی ہے، اصل کتاب مجھے نہ مل سکی۔

۴۶۔ سنن أبی داود مع شرح: عون المعبود، دار احیاء التراث العربی، ط ۲، ۱۹۹۵م، کتاب الأدب، باب فی اطفاء النار باللیل برقم: ۵۲۳۷۔

۴۷۔ صحیح بخاری، کتاب الخلیل، باب مایکرہ من الاحتیال فی الفرار من الطاعون، رقم: ۲۷۷۷۲۔

۴۸۔ ویب سائٹ الجریزہ: ۵/۱۰/۲۰۰۴م۔

۴۹۔ www.bbcarabic.com 19/02/2000

۵۰۔ www.nooran.org/o/4/404.htm

۵۱۔ www.bbcarabic.com 19/02/2000

۵۲۔ نفس مرجع۔

☆۔ اصل لفظ تلقیح (Inoculation) ہے۔ طب کی اصطلاح میں اس کا مطلب یہ ہے کہ انسانی جسم میں وائرس یا بیکٹیریا داخل کرنا تاکہ ہلکی سی بیماری پیدا کر کے اس بیماری سے مامونیت یا تحفظ

دیا جاسکے۔ (مترجم)

۵۳۔ Encyclopedia Britannica, Article: "Quarantine"

۵۴۔ نفس مرجع۔

۵۵۔ نفس مرجع۔

۵۶۔ نفس مرجع۔

۵۷۔ صحیح بخاری، کتاب الخلیل، باب مایکرہ من الاحتیال فی الفرار من الطاعون، برقم: ۲۷۷۷۳۔

۵۸۔ www.heartdes.com

۵۹۔ قرطبی، الجامع لأحكام القرآن، دار الشعب، القاہرہ، ۳/۲۳۳۔

۶۰۔ حدیث کے طرق کو، ہم بعد میں ذکر کریں گے۔

۶۱۔ صحیح بخاری، برقم: ۵۳۹۹۔

۶۲۔ فتح الباری، ۱۰/۱۹۰۔

۶۳۔ شرح الزرقانی علی الموطأ، دار الکتب العلمیہ، بیروت، ط ۱، ۱۴۱۱ھ/۴/۲۸۹۔

- ۶۴۔ الامام مالک، الموطأ، تحقیق: محمد فواد عبدالباقی، دار احیاء التراث، مصر، رقم: ۱۵۸۲۔
- ۶۵۔ صحیح بخاری، رقم: ۱۷۸۱، ۵۳۹۹، صحیح مسلم، رقم: ۱۳۷۹، مسند الامام احمد بن حنبل، رقم: ۲۳۳۳۔
- ۶۶۔ مسند احمد، رقم: ۸۹۰۴۔
- ۶۷۔ نفس المرجع، رقم: ۱۰۲۷۔
- ۶۸۔ صحیح بخاری، رقم: ۶۷۱۵، سنن ترمذی، رقم: ۲۲۳۲، باب ماجاء فی صفة الدجال، مسند امام احمد بن حنبل، رقم: ۱۲۲۶۶، مسند ابی یعلیٰ، رقم: ۳۰۵۱، صحیح ابن حبان، موسسة الرسالۃ، بیروت، ط ۲، ۱۹۹۳ م، رقم: ۶۸۰۴۔
- ۶۹۔ مسند الامام احمد بن حنبل، رقم: ۱۵۲۷۰۔
- ۷۰۔ مسند الحارث، (زوائد الہیثمی)، تحقیق: حسین احمد صالح، مرکز خدمۃ السنۃ، المدینۃ المنورۃ، ط ۱، ۱۴۱۳ھ، باب ماجاء فی الطاعون، ۱/۳۵۸۔
- ۷۱۔ مسند ابی یعلیٰ، رقم: ۸۰۴۔
- ۷۲۔ مسند احمد، رقم: ۱۵۹۳، الحاکم، المستدرک علی الصحیحین، مع تلخیص ذہبی، دار الفکر، بیروت، ۱۹۷۸ھ، ۵۳۲/۴۔
- ۷۳۔ مسند بزار، موسسة علوم القرآن، بیروت، ط ۱، ۱۴۰۹ھ، رقم: ۲۶۱۶۔
- ۷۴۔ مصنف عبدالرزاق، تحقیق: حبیب الرحمن الاعظمی، المکتب الاسلامی، بیروت، ط ۲، ۱۴۰۳ھ، ۱۱/۲۰۱۶۰۔
- ۷۵۔ المطالب العالیۃ، ۱/۳۷۰، رقم: ۱۲۳۸۔
- ۷۶۔ فتح الباری، ۱۰/۱۹۰۔
- ۷۷۔ مجمع الزوائد، ج ۳، ص ۳۰۹۔
- ۷۸۔ فتح الباری، ۱۰/۱۹۱۔
- ۷۹۔ نفس المرجع، ۱۰/۱۹۰، شرح الزرقانی علی الموطأ، ۴/۲۸۹۔
- ۸۰۔ مقال کے طور پر ابن کثیر نے ”البدایہ والنہایہ“ میں مذکورہ دوسالوں کے واقعات کے تحت اس کا ذکر نہیں کیا۔ ۸۱۔ صحیح ابن حبان، ج ۷، ص ۲۱۵۔
- ۸۲۔ مصنف ابن ابی شیبہ، مکتبۃ الرشید، الرياض، ط ۱، ۱۴۰۹ھ، ج ۶، ص ۱۶۱۔
- ۸۳۔ مجمع الزوائد، ۲/۳۱۱۔
- ۸۴۔ فتح الباری، ۱۰/۱۹۳۔
- ۸۵۔ صحیح بخاری، کتاب الطب، باب أجر الصابر علی الطاعون۔
- ۸۶۔ مجمع الزوائد، ۲/۳۱۰۔

- ۸۷۔ صحیح ابن حبان، ۷/۱۷۱ رقم: ۱۹۱۱۔
- ۸۸۔ سنن ابن ماجہ، متحقق: محمد فواد عبدالباقی، دارالفکر، بیروت، رقم: ۲۴۰۴، باب أن الحد کفارة۔
- ۸۹۔ مستدرک الحاکم، ۱/۱۱۴۔
- ۹۰۔ فتح الباری، ۱۰/۱۹۲۔
- ۹۱۔ نسائی، السنن الکبریٰ، ۳/۲۵ رقم: ۴۳۷۲۔
- ۹۲۔ مسند امام احمد بن حنبل، ج ۴، ص ۱۹۶ رقم: ۸۹۷۸۹۔
- ۹۳۔ نفس مرجع، ج ۵، ص ۲۴۸، رقم: ۲۲۱۸۹۔
- ۹۴۔ نفس مرجع۔
- ۹۵۔ صحیح بخاری، کتاب الطب، باب أجر الصابر علی الطاعون، رقم: ۵۴۰۲۔
- ۹۶۔ نفس مرجع، کتاب الطب: باب لاصفرو هو داء يأخذ البطن، رقم: ۵۳۸۷۔
- ۹۷۔ سنن ترمذی، کتاب الطب، باب ماجاء لاعدوی ولاهامة ولاصفر، رقم: ۲۱۴۳۔
- ۹۸۔ ابن جریر طبری، تہذیب الآثار، مطبعة المدنی، القاہرہ، طباعت اور تاریخ مذکور نہیں ہیں، ج ۳، ص ۳۔
- ۹۹۔ صحیح بخاری، کتاب الطب، باب الطیرة رقم: ۵۴۲۱۔
- ۱۰۰۔ نفس مرجع، کتاب الطب، باب لاعدوی، رقم: ۵۴۴۰۔
- ۱۰۱۔ صحیح مسلم، رقم: ۲۲۲۲ وتفسیر الطبری، ج ۱۵، ص ۵۱۔
- ۱۰۲۔ سنن ابن ماجہ، کتاب الطب، باب من كان يعجه الغال ويكره الطيرة، رقم: ۳۵۳۹۔
- ۱۰۳۔ ابن کثیر: تفسیر القرآن العظیم، دارالفکر، بیروت، ۱۴۰۱ھ (طباعت مذکور نہیں)، ج ۴، ص ۴۱۲۔ ابن کثیر نے اس کو امام احمد کی طرف منسوب کیا ہے اور فرمایا ہے: امام احمد اس کے روایت کرنے میں منفرد ہیں۔
- ۱۰۴۔ صحیح ابن حبان، ج ۱۳، ص ۴۹۷ رقم: ۶۱۲۷۔
- ۱۰۵۔ تہذیب الآثار، ج ۳، ص ۱۱۔
- ۱۰۶۔ نفس مرجع، ج ۳، ص ۲۴۔
- ۱۰۷۔ طبرانی، المعجم الکبیر، ج ۸، ص ۱۸۴۔
- ۱۰۹۔ صحیح مسلم، رقم: ۲۲۲۱۔
- ۱۱۰۔ فتح الباری، ج ۱۰، ص ۲۴۲۔
- ۱۱۱۔ سنن ابی داؤد، کتاب الطب، باب فی الطیرة، رقم: ۳۹۲۳۔
- ۱۱۲۔ بیہقی، السنن الکبریٰ، مکتبہ دارالباز، مکتبہ المکرمۃ، ۱۴۱۴ھ، ۹/۳۴۷۔



- ۱۱۳۔ صحیح بخاری، کتاب الطب، باب الحذام، رقم: ۵۳۸۰۔
- ۱۱۴۔ صحیح مسلم، رقم: ۲۲۳۱۔
- ۱۱۵۔ ابن ابی شیبہ، المصنف، ج ۵، ص ۳۱۱۔
- فتح الباری، ج ۱۰، ص ۱۵۹۔
- ۱۱۷۔ ابن جریر طبری، تہذیب الآثار، ج ۳، ص ۱۹۔
- ۱۱۸۔ عبدالرزاق، المصنف، ج ۱۱، ص ۲۰۵۔
- ۱۱۹۔ فتح الباری، ج ۱۰، ص ۱۵۹۔
- ۱۲۰۔ نفس مرجع۔
- ۱۲۱۔ طحاوی، شرح معانی الآثار، عالم الکتب، ط ۱۴۱۴ھ، کتاب الکراہۃ، باب الرجل یكون به الداء  
هل یجتنب أم لا، رقم: ۷۰۳۹۔
- ۱۲۲۔ فتح الباری، ج ۱۰، ص ۱۶۱۔
- ۱۲۳۔ عبداللہ بن مسلم بن قتیبہ الدینوری، تاویل مختلف الحدیث، دارالجلیل، بیروت، ۱۹۷۲م،  
ج ۱، ص ۱۰۳۔
- ۱۲۴۔ نفس مرجع۔
- ۱۲۵۔ فتح الباری، ج ۱۰، ص ۱۶۱۔
- ۱۲۶۔ بیہقی، السنن الکبریٰ، ج ۷، ص ۲۱۶۔
- ۱۲۷۔ نفس مرجع، ج ۹، ص ۳۴۷۔
- ۱۲۸۔ فتح الباری، ج ۱۰، ص ۱۶۱۔
- ۱۲۹۔ محمد زکریا کاندھلوی، أوجز المسالك الی موطن مالک، الکتبۃ الامدادیۃ، مکہ مکرمۃ، ط ۳، ج ۱۴،  
ص ۴۰۶۔
- ۱۳۰۔ أوجز المسالك، ج ۱۴، ص ۴۰۷۔
- ۱۳۱۔ محمد بن یوسف العبدری المواق، التاج والاکلیل لمختصر خلیل، دارالفکر، بیروت، ط ۲، ۱۳۹۸ھ، ج ۴،  
ص ۴۳۱۔
- ۱۳۲۔ نفس مرجع۔
- ۱۳۳۔ ابوعبداللہ محمد بن مفلح، الفروع، دارالکتب العلمیۃ، بیروت، ط ۱، ۱۴۱۸ھ، ج ۶، ص ۵۔
- ۱۳۴۔ دیکھئے: شاہ ولی اللہ محدث دہلوی، حجۃ اللہ البالغۃ، المکتبۃ السلفیۃ، لاہور، طباعت اور تاریخ مذکور  
نہیں، ج ۲، ص ۱۹۴۔
- ۱۳۵۔ دیکھئے: رشید احمد گنگوہی، الکوکب الدرۃ علی جامع الترمذی، ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیۃ،

- کراچی، ۱۴۰۷ھ، ج ۲، ص ۱۷۷۔
- ۱۳۶۔ دیکھئے: فتح الباری، ج ۱۰، ص ۱۸۴۔
- ۱۳۷۔ صحیح بخاری، کتاب الطب، باب ما یذکر فی الطاعون، رقم: ۵۳۹۷۔
- ۱۳۸۔ نفس مرجع۔
- ۱۳۹۔ فتح الباری، ج ۱۰، ص ۱۸۶۔
- ۱۴۰۔ مسند امام احمد بن حنبل، ج ۳، ص ۳۶۰، رقم: ۱۴۹۱۸۔
- ۱۴۱۔ عبدالعظیم بن عبدالقوی المندری، الترغیب والترہیب، دارالکتب العلمیہ، بیروت، ط ۱، ۱۴۱۷ھ، ج ۲، ص ۲۲۲۔
- ۱۴۲۔ مجمع الزوائد، ج ۲، ص ۳۱۵۔
- ۱۴۳۔ دیکھئے: الترغیب والترہیب، ج ۲، ص ۲۲۲۔
- ۱۴۴۔ ابن عبدالبر، التمهید للمافی الموطا من المعانی والاسانید، وزارة عموم الاوقاف، المغرب، ۱۳۸۷ھ، ج ۶، ص ۲۱۲۔ فتح الباری، ج ۱۰، ص ۱۸۷۔
- ۱۴۵۔ اصل میں عربی لفظ ’بُرت‘ ہے، یعنی نرم زمین، اس کی جمع ’براث‘ ہے۔ اس سے مراد حصّ کے قریب ایک زمین ہے جہاں شہداء اور صالحین کی ایک جماعت قتل ہوئی۔ ابوالسعادات مبارک بن محمد ابن اثیر، النہایۃ فی غریب الحدیث والاثار، المکتبۃ العلمیہ، بیروت، ۱۳۹۹ھ، ج ۱، ص ۱۱۲۔
- ۱۴۶۔ مسند امام احمد بن حنبل، رقم: ۱۲۰۔
- ۱۴۷۔ مجمع الزوائد، ج ۱۰، ص ۶۱۔
- ۱۴۸۔ مستدرک الحاکم مع تلخیص ذہبی، ج ۳، ص ۸۹۔
- ۱۴۹۔ سنن أبی داود، کتاب الملاحم، باب فی ذکر البصرۃ، رقم: ۴۳۰۸۔
- ۱۵۰۔ الطحاوی، شرح معانی الآثار، کتاب الکراہۃ، باب الرجل یكون به الداء هل یحتمل أم لا، رقم: ۷۰۷۸۔
- ۱۵۱۔ فتح الباری، ج ۱۰، ص ۱۸۷۔
- ۱۵۲۔ أبوبکر محمد بن عبداللہ ابن العربی، احکام القرآن، دارالفکر للطباعة، لبنان، طباعت وتاریخ مذکور نہیں، ج ۱، ص ۳۰۵۔
- ۱۵۳۔ فتح الباری، ج ۱۰، ص ۱۹۰۔
- ۱۵۴۔ ابن العربی، احکام القرآن، ج ۱، ص ۳۰۵۔
- ۱۵۵۔ ابن عبدالبر، التمهید، ج ۱۲، ص ۲۶۰۔
- ۱۵۶۔ شہاب الدین احمد بن ادریس قرافی، الذخیرۃ، دارالمغرب، بیروت، ۱۹۹۴م، ج ۱۳، ص ۳۲۵۔

## پاکستان کا قانون توہین رسالت اور فقہ حنفی

توہین رسالت کے قانون کو ختم یا اس میں تبدیلی کرنے کی جو کوشش نظر آرہی تھی اور جس کے پیچھے ایک خاص لابی بھی موجود تھی جو ہمیشہ پاکستانی عوام کے احساسات و جذبات کو سمجھنے سے قاصر رہتی ہے، یہ کوشش تو دینی جماعتوں کے باہمی اتحاد اور عوام کو متحرک کرنے کی صلاحیت دکھانے سے دم توڑ گئی ہے۔ اس پر یقیناً یہ جماعتیں اور عوام تبریک کے مستحق ہیں۔ اس مسئلے پر گرما گرمی کے دوران میں نے ایک نجی مجلس میں یہ بات عرض کی کہ موجودہ ماحول سے قطع نظر تعزیرات پاکستان کی دفعہ ۱۹۵ سی کے متعدد پہلو علمی و فقہی لحاظ سے غور کے متقاضی ہیں، نارمل حالات میں علما کو ان پر بھی سنجیدگی سے غور کرنا چاہیے۔ اس پر ایک طالب علم نے سوال کیا کہ کیا نارمل حالات میں علما کو غور کی فرصت ملے گی؟ یہ سوال میرے ذہن کے ساتھ چپک کر رہ گیا ہے اور ابھی تک میرے دماغ میں گدگد کر رہا ہے۔ دوسری طرف اس مسئلے پر عوامی اجتماعات میں جو طرز گفتگو اختیار کیا گیا یا کرنا پڑا، اس کی وجہ سے یہ تاثر عام ہو گیا ہے کہ یہ قانون ہماری قانون کی کتاب پر جس انداز سے موجود ہے، اسی طرح سے یہ اجماعی اور قطعی ہے جس میں کسی پہلو میں نہ تو فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف موجود ہے اور نہ ہی کسی اختلاف کی گنجائش۔ علامۃ الناس سے لے کر اچھے خاصے پڑھے لکھوں تک بہت سے لوگ اس غلط فہمی کا شکار ہیں، جبکہ کسی شرعی مسئلے کی درست حیثیت واضح کرنا اہل علم کی ذمہ داری ہے۔ اس لیے خیال ہوا کہ فقہی عبارات اور اصطلاحات سے بوجھل کیے بغیر عام قاری کے لیے کم از کم فقہ حنفی کی پوزیشن اس مسئلے پر واضح کر دی جائے جس پر یہاں کے مسلمانوں کی بہت بڑی اکثریت عمل پیرا ہے۔

اگر یہ سوال کیا جائے کہ فقہ حنفی میں کیا شاتم رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی سزا موت ہے اور یہی متعین سزا ہے تو جواب اثبات میں ہوگا۔ لیکن دوسرا اہم سوال یہ ہے کہ اس سزا کی فقہ حنفی میں نوعیت کیا ہے؟ یہ سوال بھی کم اہم نہیں ہے، اس لیے کہ یہ سزا کہاں لاگو ہوگی اور کہاں نہیں، اس کا فیصلہ اسی سوال کے جواب سے ہوگا۔ فقہ حنفی کے ایک طالب علم کے لیے یہ بات واضح ہے کہ یہ متعین سزا درحقیقت ارتداد کی سزا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حنفی کتب میں اس سزا کا تذکرہ عموماً کتاب الحدود کی بجائے کتاب الجہاد کے باب المرتد میں ملتا ہے۔ فقہ حنفی سے واقفیت رکھنے والے کے لیے یہ بات حوالہ جات کی محتاج نہیں۔ سزا کی نوعیت کے اس تعین کے بعد اس پر چند اثرات خود بخود مرتب ہو جاتے ہیں اور ان

اثرات کی تصریح بھی فقہ حنفی کی کتب میں موجود ہے، لیکن چونکہ یہ سطور ایک عام قاری کو مد نظر رکھ کر لکھی جا رہی ہیں، اس لیے یہاں عبارات پیش کرنے سے گریز کیا جا رہا ہے۔ (اہل علم کے لیے الشریعہ گوجرانوالہ میں مارچ ۲۰۱۱ء میں شائع ہونے والے مولانا مفتی محمد عیسیٰ صاحب گورمانی اور جناب پروفیسر مشتاق احمد صاحب کے مضامین کا مطالعہ مفید ہوگا)۔

(۱) جب یہ طے ہو گیا کہ یہ سزا ارتداد کے زمرے میں آتی ہے تو یہ بات بھی خود بخود طے ہو جاتی ہے کہ اس سزا کا اطلاق اسی شخص پر ہوگا جو پہلے سے مسلمان ہو۔ جو پہلے سے ہی غیر مسلم ہو، وہ ظاہر ہے کہ مرتد نہیں کہلا سکتا، اس متعین سزا کا اطلاق اس پر نہیں ہوگا۔ غیر مسلم اگر ایسا فعل کرتا ہے تو اس کے ساتھ کیا جائے گا، اس کا جواب ہم آگے چل کر ذکر کریں گے۔

(۲) چونکہ یہ سزا ارتداد کے طور پر دی جا رہی ہے، اس لیے جس بات پر یہ سزا دی جائے، اس میں ان تمام احتیاطوں کو پیش نظر رکھنا ضروری ہوگا جو فقہاء کے نزدیک کسی شخص کو کافر اور مرتد قرار دینے کے لیے ضروری ہیں۔

(۳) مرتد کے بارے میں فقہ حنفی کا نقطہ نظر یہ ہے کہ اگر وہ توبہ کر لے تو اس کی توبہ نہ صرف یہ کہ قبول کی جاتی ہے بلکہ قاضی کی یہ ذمہ داری ہے کہ اسے توبہ کی تلقین کرنے کا انتظام کرے اور اسے اس کا موقع دے۔

ہمارے ہاں جلسے جلوسوں میں جوشِ خطابت میں یہ بات کثرت سے کہی گئی ہے کہ اس جرم کی کوئی توبہ نہیں اور کسی انسان کو توبہ کی بنیاد پر یہ سزا معاف کرنے کا اختیار نہیں اور یہ کہ یہ بات امت میں ہمیشہ سے مسلمہ چلی آ رہی ہے، جبکہ توبہ قبول نہ کرنے کا نقطہ نظر بعض فقہاء نے اختیار ضرور کیا ہے، لیکن فقہ حنفی کا یہ نقطہ نظر ہرگز نہیں ہے۔ علامہ ابن عابدین شامیؒ کی شخصیت سے فقہ حنفی کا کوئی بھی طالب علم ناواقف نہیں ہو سکتا۔ ان کی کتابوں سے حنفی اہل افتاء کے ہاں سب سے زیادہ استفادہ کیا جاتا ہے۔ انہوں نے اپنی متعدد کتب میں مسئلے کے اس پہلو پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔ اہل علم ان کی کتاب رد المحتار کے باب احکام المرتدین اور توہین رسالت کے مسئلے پر ان کے مشہور رسالے ”تنبیہ الولاة والحقام“ (جو مجموعہ رسائل ابن عابدین میں شامل ہے) کی طرف رجوع کر سکتے ہیں۔

نویں صدی ہجری کے ایک حنفی عالم الہزازیؒ (وفات: ۸۲۷ھ) نے سب سے پہلے یہ بات لکھی کہ اگر کوئی شخص نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں گستاخی کا مرتکب ہونے کے بعد سچے دل سے توبہ کر لیتا ہے اور آئندہ ایسی حرکت نہ کرنے کا وعدہ کرتا ہے، تب بھی اس کی سزا معاف نہیں ہوگی۔ ہزازی کے بعد آنے والے بعض حضرات نے بھی ان کی یہ بات اسی طرح سے نقل کر دی، لیکن علامہ شامیؒ نے الہزازی کی اس بات پر شدید رد کیا ہے اور یہ بتایا ہے کہ ان سے پہلے فقہ حنفی کا نقطہ نظر، خواہ وہ کسی حنفی عالم نے بیان کیا ہو یا غیر حنفی نے، سب نے یہی بتایا ہے کہ فقہ حنفی کے مطابق شاتم رسول کی توبہ قابل قبول ہے۔ فقہ شافعی کا نقطہ نظر بھی حنفیہ کے قریب قریب ہے۔ فقہ مالکی اور فقہ حنبلی میں بھی ایک ایک قول یہی ملتا ہے۔ اہل علم مسئلے کی علمی تفصیل تو مذکورہ حوالوں میں دیکھ سکتے ہیں، البتہ یہاں امام ابو حنیفہؒ کے براہ راست شاگرد امام ابو یوسفؒ کی عبارت کا ترجمہ ذکر کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

”جو مسلمان مرد بھی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو برا بھلا کہے، آپ کی تکذیب کرے، آپ کی عیب جوئی کرے یا آپ کی تنقیص کرے تو اس نے اللہ کے ساتھ کفر کیا۔ اس کی بیوی اس سے جدا ہو جائے گی۔ اگر وہ

توبہ کر لے تو ٹھیک وگرنہ اسے قتل کر دیا جائے گا۔ یہی حکم عورت کا ہے، تاہم امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عورت کو (توبہ نہ کرنے کے باوجود بھی) قتل نہیں کیا جائے گا۔“ (کتاب الخراج ص ۱۸۲ مطبوعہ ادارۃ القرآن کراچی)

یاد رہے کہ کتاب الخراج درحقیقت امام ابو یوسف کا خلیفہ ہارن الرشید کے نام خط ہے، اس لیے اس میں جو کچھ وہ تحریر فرما رہے ہیں، اس کی مخاطب ریاست ہے۔

بہر حال شاتم رسول کی توبہ قبول نہ ہونے کا قول بزازیؒ سے پہلے حنفیہ میں سے کسی نے ذکر نہیں کیا۔ گویا نویں صدی ہجری تک فقہ حنفی میں اس بات کا کوئی تصور موجود نہیں تھا۔ پھر بزازیؒ نے جو کچھ لکھا ہے، اس کے بارے میں علامہ شامی نے تفصیل سے ثابت فرمایا ہے کہ یہ کوئی باقاعدہ ان کی رائے نہیں ہے بلکہ انہیں بعض عبارات کے سمجھنے میں شدید غلطی ہو گئی ہے۔ تاہم فقہ حنفی ہی کی معروف کتاب ”الدر المختار“ (ج ۲ ص ۲۳۶) میں یہ ذکر کیا ہے کہ ۹۴۲ھ میں یہ امر سلطانی جاری ہوا تھا کہ اگر مجرم کی توبہ سچی معلوم ہو، پھر تو حنفیہ کے مذہب پر عمل کرتے ہوئے توبہ قبول کر لی جائے اور سزائے موت کی بجائے قید وغیرہ تعزیری سزا پر اکتفا کیا جائے اور اگر ایسا شخص ہو جس سے خیر کی کوئی توقع نہ ہو، توبہ محض بہانہ ہو (جس کا پتا اس جرم کے تکرار سے بھی چل سکتا ہے) تو فقہ حنفی کے علاوہ بعض دیگر فقہاء کے قول پر عمل کرتے ہوئے اس کی توبہ قبول نہ کی جائے۔

یہاں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ ۱۹۹۰ء میں اس مسئلے پر وفاقی شرعی عدالت کے معروف فیصلے، جس کی روشنی ہی میں پارلیمنٹ نے اس جرم پر عمر قید کی سزا کو حذف کر کے صرف سزائے موت کو برقرار رکھا تھا، میں بھی اس بات کی صراحت ہے کہ عدالت میں پیش ہونے والے متعدد اہل علم نے بھی یہی موقف اختیار کیا تھا کہ اس قانون میں توبہ کا موقع ملنا چاہیے۔ ان علما میں دہلوی، مکتب فکر سے دارالعلوم کراچی کے شیخ الحدیث مولانا سبحان محمود، بریلوی مکتب فکر کے معروف عالم مفتی غلام سرور قادریؒ اور معروف اہل حدیث عالم حافظ صلاح الدین یوسف قابل ذکر ہیں۔ لیکن حیرت کی بات یہ ہے کہ شرعی عدالت کے فیصلے میں جو بحث کی گئی ہے، اس بحث کی پوری جھلک کورٹ آرڈر اور اس کی روشنی میں ہونے والی قانون سازی میں نظر نہیں آتی، بہتر ہوتا کہ اس وقت یہ مسئلہ اپیل کے لیے سپریم کے شریعت بیچ میں چلا جاتا جہاں اس وقت مفتی محمد تقی عثمانی اور پیر کریم شاہ جیسے جید علما موجود تھے۔ اس وقت وفاقی حکومت کی طرف سے اپیل کی بھی گئی تھی، لیکن اس وقت کے وزیراعظم نواز شریف نے یہ اپیل واپس لینے کا حکم دیا اور یہ کہا کہ اس جرم کی سزا اگر موت سے بڑھ کر کوئی ہوتی تو وہ تجویز کی جاتی۔ نواز شریف صاحب کا جذبہ قابل قدر، لیکن بہر حال وہ باقاعدہ عالم دین نہیں ہیں۔ جناب اسماعیل قریشی ایڈووکیٹ صاحب نے ایک کتابچے میں لکھا ہے کہ انہوں نے اس وقت وزیراعظم کو پیغام بھیجا تھا کہ یہ اپیل واپس لی جائے ”وگرنہ مسلمانوں کے جذبات اس حکومت کے خلاف بھی مشتعل ہو جائیں گے“۔ اسماعیل قریشی صاحب ہمارے لیے بہت ہی محترم ہیں، خاص طور پر ان کا جذبہ عشق رسول سب کے لیے مشعل راہ ہے، لیکن یہ بات سمجھ میں نہیں آرہی کہ کسی شرعی مسئلے کو ماہرین شریعت پر مشتمل آئینی فورم پر اس لیے پیش کیا جاتا ہے کہ قرآن وحدیث کی روشنی میں مزید غور کر لیا جائے تو اس میں جذبات مشتعل ہونے والی کوئی بات تھی۔ اس سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ اس مسئلے میں شروع ہی سے صرف ایک نقطہ نظر کو جو کہ یہاں کی اکثریتی فقہ سے بھی مطابقت نہیں رکھتا، ایمان

اور عقیدے کا درجہ دے دیا گیا تھا۔ یاد رہے کہ مذکورہ فیصلہ صادر کرنے والے وفاقی شرعی عدالت کے بیچ میں کوئی باقاعدہ عالم دین شامل نہیں تھے، جبکہ سپریم کورٹ کے شریعت بیچ میں مذکورہ دو جدید عالم موجود تھے۔

(۴) چوتھا نتیجہ سزائے موت کی مذکورہ فقہی نوعیت کا یہ ہوگا کہ امام ابوحنیفہؒ کے مذہب کے مطابق اس قانون کے تحت عورت کو سزائے موت نہیں دی جائے گی، جیسا کہ امام ابو یوسف کی عبارت میں گزرا۔ یہ بھی ذہن میں رہے کہ امام ابو یوسفؒ کی مذکورہ تصریح عمومی طور پر مردہ کے بارے میں نہیں ہے بلکہ خاص طور پر شاتمہ رسول کے بارے میں ہے۔ اب تک کی گفتگو کا حاصل یہ ہے کہ فقہ حنفی کی رو سے شاتمہ رسول کے سزائے موت متعین ہے بشرطیکہ جس سے جرم سرزد ہوا ہے، وہ مسلمان مرد ہوا اور توبہ کرنے کے لیے تیار نہ ہوا اور جرم کی نوعیت ایسی ہو کہ اسے بلاشک و شبہ ارتداد میں داخل کیا جاسکے۔ اگر کسی مجرم میں ان میں کوئی شرط مفقود ہو، مثلاً توبہ کرنے والا غیر مسلم ہو یا ملزمہ عورت ہو تو کیا اسے یوں ہی چھوڑ دیا جائے؟ ظاہر ہے کہ ایسا نہیں ہو سکتا۔ ایک مسلمان معاشرے اور ملک میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی توہین کو کسی صورت برداشت نہیں کیا جاسکتا۔ یہ ایک انتہائی سنگین برائی ہے اور اسلامی ریاست کے فرائض میں برائیوں کی روک تھام بھی شامل ہے اور برائیوں کی روک تھام کے لیے سزا پر مشتمل قوانین بھی ناگزیر ہوتے ہیں۔ مذکورہ شرائط مفقود ہونے کی صورت میں شرعی طور پر کوئی متعین سزا تو موجود نہیں ہے، ایسے موقع پر تعزیری سزا سے کام لیا جاتا ہے۔ تعزیری سزا سے مراد وہ سزا ہے جو شریعت نے از خود متعین نہیں کی ہوئی، اس کے بارے ریاست یا ریاستی اداروں کو یہ اختیار حاصل ہوتا ہے کہ وہ جرم اور مجرم کی نوعیت دیکھ کر اور حالات اور مصالح کو سامنے رکھ کر جو سزا مناسب سمجھیں، تجویز کر سکتے ہیں۔ ناگزیر حالات میں بطور تعزیر سزائے موت بھی دی جاسکتی ہے، بلکہ جہاں جرم کی نوعیت شدید ہو، وہاں سزائے موت ملنی چاہیے۔ مثلاً وہ علانیہ طور پر بار بار اس جرم کا ارتکاب کرتا ہے یا جرم کے انداز میں ڈھٹائی اور سرکشی واضح طور پر نظر آ رہی ہے۔

اس پر بحث ہو سکتی ہے کہ موجودہ حالات میں فقہ حنفی کے نقطہ نظر کو اختیار کرنا زیادہ مناسب ہوگا یا کسی اور رائے کو۔ موجودہ قانون فقہ حنفی کی بجائے بنیادی طور پر ابن تیمیہ کی رائے کی نمائندگی کرتا ہے۔ وہ بھی ایک قابل احترام رائے ہے، لیکن جس مسئلے میں فقہ حنفی کا اختلاف موجود ہو، اسے مسلمہ اور اجماعی مسئلے کے طور پر پیش کرنا بہر حال ایک دینی مسئلے کی غلط تصویر دکھانا ہے۔ تاہم یہ بات طے شدہ ہے کہ ایک اسلامی ملک میں توہین رسالت جیسا سنگین جرم کسی بھی صورت قابل برداشت نہیں ہے۔ اس کی روک تھام کے لیے قانون تو ضرور ہو، تاہم اس قانون کی تفصیلات پر دلائل شرعیہ کی روشنی میں غور ہو سکتا ہے۔ اہل علم سے یہ درخواست ہے کہ مسئلے کے تمام پہلوؤں کو اور ملک کی معروضی صورت حال کو سامنے رکھ کر بنیادہ طور پر اس کے کوئی موقع دیکھ کر حکومت کوئی لسمٹڈ لسمٹڈ ترمیم لے آئے اور دینی حلقوں کے ساتھ اسی طرح کا ہاتھ ہو جائے جیسا ۲۰۰۷ء میں حدود کے مسئلے پر ہوا تھا، علما کے لیے مناسب ہوگا کہ مختلف طبقات کے جائز تحفظات کو سامنے رکھ کر از خود قرآن و سنت کی روشنی میں کوئی قانونی پیکج پیش کر دیں۔

جیسا کہ شروع میں عرض کیا گیا، یہاں دلائل کی تفصیل میں جانا مقصود نہیں ہے۔ تاہم اختصار کے ساتھ اتنا عرض کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلے میں عہد رسالت کے جن واقعات کا حوالہ دیا جاتا ہے، ان میں کچھ لوگ تو ایسے

تھے جن کا اسلامی ریاست کا شہری ہونا ہی ثابت نہیں ہے۔ بعض تو محارب (برسرِ پیکار) تھے۔ بعض کے اس جرم کے علاوہ اور بھی کئی جرائم تھے اور یہ بات تو اکثر و بیشتر واقعات میں ہے کہ ان سے یہ جرم ایک آدھ مرتبہ صادر نہیں ہوا تھا، بلکہ بار بار اور عادت کے طور پر انہوں نے یہ وہیہ اپنایا ہوا تھا۔ اس جرم پر سیاسیاً یا تعزیراً سزائے موت کے سلسلے میں متعدد فقہاء حنفیہ نے اسی صورت حال یعنی عادت اور تکرار کا ذکر کیا ہے۔ اس سلسلے میں صرف ابو داؤد کی ایک روایت کی مثال دینا مناسب ہوگا جس کا ہمارے ہاں عام تقریروں میں بکثرت حوالہ دیا گیا ہے۔ اس واقعے کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک صحابی نے اپنی باندی کو اس وجہ سے قتل کر دیا تھا کہ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں گستاخی کی مرتکب ہوئی تھی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس صحابی کے خلاف کوئی کارروائی نہیں کی تھی۔ لیکن اسی واقعے میں یہ بھی مذکور ہے کہ وہ باندی بار بار ایسا کر رہی تھی کہ اور اس صحابی نے اسے کئی بار سمجھا بھجایا بھی، لیکن پھر بھی وہ باز نہیں آئی۔ اس سے یہ بات بھی نکل رہی ہے کہ اس مسئلے میں سمجھانے بھجانے کا بھی کوئی خانہ موجود ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں یہ نہیں فرمایا کہ اتنی مرتبہ سمجھانے بھجانے میں کیوں لگ رہے، تمہیں تو پہلی مرتبہ اسے سزائے قتل دلوانے کی فکر کرنی چاہیے تھی، کیونکہ اس طرح کی بات ایک دفعہ منہ سے نکلنے کے بعد سزائے موت کے علاوہ کوئی پہلو زین غور آ ہی نہیں سکتا۔

حقیقت یہ ہے کہ ہم عہد رسالت کے تو بہن رسالت کے واقعات کو جب اس انداز پیش کرتے ہیں جس سے یہ تاثر ابھرتا ہے کہ ابنِ حنظل جیسے کچھ لوگوں سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں گستاخی کے چند لفظ نکلے تو محض اتنے پر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اتنا سخت ایکشن لیا کہ خواہ وہ کتنی معافیاں مانگ لے، اس کے لیے آپ نے معافی کی کوئی گنجائش نہیں رکھی اور غلاف کعبہ پکڑے ہوئے ہوں، تب بھی انہیں قتل کرنے کا حکم دیا (کیونکہ ابنِ حنظل جیسے لوگوں کے دیگر جرائم اور شرانگیزیوں کا ہم تذکرہ کرنے کی زحمت نہیں کرتے۔ ہماری خطابتوں کے سیاق و سباق سے عام سیدھا سادہ آدمی یہی تصور کرتا ہے کہ یہ لوگ آسیہ صبح جتنے ہی مجرم ہوں گے۔) جب اس انداز سے ہم ان واقعات کو پیش کر رہے ہوتے ہیں تو مجھے یہ احساس ہوتا ہے کہ کیا ہم واقعی رحمۃ للعالمین صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت طیبہ کی درست تصویر کشی کر رہے ہیں اور کیا ہم آپ کی سیرت مبارکہ کی خدمت کر رہے ہیں؟ یہ سب کچھ جذبہٴ محبت میں اور نیک نیتی سے سہی، لیکن غیر شعوری طور پر اپنے نتائج کے اعتبار سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف مغرب کے ملعون کارٹون سازوں کے مقاصد کی تو اس سے تائید نہیں ہو رہی اور ہم کہیں یہ تاثر تو پیدا نہیں کر رہے کہ نعوذ باللہ ثم نعوذ باللہ ثم نعوذ باللہ ثم نعوذ باللہ ثم نعوذ باللہ ثم نعوذ باللہ، ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم ایسے تھے کہ ایک دفعہ بھی جب کوئی ان کے خلاف بات کہہ دیتا تھا تو اسے کسی قیمت پر معاف کرنے کے لیے تیار نہیں ہوتے تھے۔ ہمارے طرزِ عمل کے بارے میں ممکن ہے، میرا یہ احساس درست نہ ہو، تاہم غور کے لیے یہ سوال اہل علم و فکر کی خدمت میں پیش کرنے میں کوئی حرج محسوس نہیں ہوا۔ اگر کوئی صاحب اس ناکارہ کی غلطی پر تنبیہ فرمائیں گے تو خوشی ہوگی۔

## پاکستان میں فقہ و افتا کے خدوخال: جائزہ اور تجاویز

برصغیر میں فقہ و افتا کے رجحانات کا جائزہ ایک اہم اور دلچسپ موضوع ہے، کیوں کہ اس خطے کے مسلمانوں کی سیاسی، تہذیبی، علمی اور فکری تاریخ دنیا کے دیگر کئی خطوں کے مسلمانوں کے مقابلے میں کافی مختلف قسم کے تجربوں سے گزری ہے۔ مسلمانوں نے یہاں عددی اقلیت ہونے کے باوجود صدیوں تک حکومت کی ہے۔ اس سے قبل اسلامی تاریخ میں اس کی ایک بڑی مثال اندلس کی ملتی ہے، لیکن ایک تو اس فرق کے ساتھ کہ اندلس میں مسلم اقتدار کے دور میں اسلامی ادبیات میں جو اضافہ ہوا اور جو کچھ وہاں کے مسلمانوں نے علمی دنیا کو دیا، اس کے مقابلے میں برصغیر میں مسلمانوں کے دور اقتدار کا علمی اضافہ کافی کم معلوم ہوتا ہے، دوسرے اس فرق کے ساتھ کہ اگرچہ یہاں بھی ایک وقت ایسا آیا کہ مسلمانوں کو اپنے اقتدار سے محروم ہونا پڑا اور یہاں کے باشندوں کو اپنے وقت کی سب سے بڑی نوآبادیاتی طاقت کی براہ راست غلامی کا تجربہ ہوا؛ لیکن بہ فضل خدا مسلمانوں کے وجود اور ان کے اسلامی تشخص کا وہ حشر نہیں ہوا جو سپین میں ہوا تھا۔

۱۹۴۷ء میں حصول آزادی اور پاکستان بن جانے کے بعد بھی یہاں کی دینی بالخصوص فقہی فکر کو نئے حالات اور تجربات سے گزرنا پڑا اور یہ سلسلہ تاحال جاری ہے۔ پاکستان بن جانے کے بعد ایک اعتبار سے دیکھیں تو یہاں کی فقہی فکر میں کسی قابل ذکر تبدیلی کی توقع نہیں کی جاسکتی تھی؛ اس لیے کہ مسلمانوں کے تقریباً تمام مکاتب فکر۔ بالخصوص اہل سنت کے تین بڑے مکاتب فکر۔ کے بڑے علمی مراکز اور فتاویٰ کے مراجع ان مسلم اقلیتی علاقوں میں واقع تھے جو پاکستان کا حصہ نہیں بنے، اور وہیں سے آئے ہوئے فقہی ذخیرے یا ان سے مستفید ہونے والی شخصیات ہی نے قیام پاکستان کے بعد یہاں دینی علوم کی نشر و اشاعت اور ترویج و فروغ کا فریضہ سنبھالا۔ پورے غیر منقسم ہندوستان کی فقہی فکر کا ایک ہی تسلسل ہونا چاہیے، اور کافی حد تک ایسا ہے بھی؛ اس لیے کہ دونوں ادوار کی فقہی ادبیات میں اپنی بیشتر خصوصیات میں مماثلت پائی جاتی ہے۔ یہ مماثلت تقسیم کے بعد کے دور میں سرحد کے دونوں طرف پیدا ہونے والے فقہی بالخصوص افتا کے ذخیرے میں بھی کافی حد تک بہ آسانی دیکھی جاسکتی ہے۔ تاہم قیام پاکستان کے بعد یہاں کے نئے حالات و واقعات نے فقہی لٹریچر اور رجحانات پر اپنے اثرات بھی چھوڑے ہیں جو پچھلے دور میں یا اسی دور میں سرحد کی دوسری جانب شاید اس سطح پر وجود میں نہ آئے ہوں۔ مثال کے طور پر فقہ کی بنیاد پر قانون سازی کے حوالے سے بحث کی برصغیر میں شاید صدیوں سے کوئی مضبوط روایت



نہیں رہی۔ اس کی ایک وجہ تو یہ تھی کہ بادشاہی نظام ہونے کے باعث قانون سازی اور ریاستی امور سے عام لوگوں اور اہل دانش کی لا تعلقی رہی اور دوسری وجہ انگریزی دور اقتدار میں مسلمانوں کی محکومیت اور قانون سازی میں مؤثر عمل دخل سے محروم ہونا تھا۔ پاکستان بن جانے کے بعد اس نئے ملک کی حد تک یک دم اسلام ایک اقلیتی مذہب سے ملک کے اکثریتی مذہب میں تبدیل ہو گیا۔ اس ملک کے حصول میں نفاذ اسلام کے نعرے کا ایک اہم اور مؤثر عنصر کردار ادارہ ہاتھ، نیز قرار داد مقاصد کی شکل میں باقاعدہ قانون سازی کے ذریعے پاکستان بنانے والی نسل نے اللہ تعالیٰ کی حاکمیت اور عوام کی نمائندہ حکومت کے تصور کو اس نئے ملک کی منزل قرار دے دیا تھا؛ اس لیے بہت سے ایسے دستوری مسائل زیر بحث آئے جو اس اہمیت کے ساتھ پہلے زیر بحث نہیں آئے تھے۔ قانون سازی کے حوالے سے کئی نئی بحثوں کا دروازہ کھلا اور ان بحثوں میں علما کے ان طبقوں کو بھی حصہ لینا پڑا جو اس سے پہلے اس طرح کی بحثوں کے عادی نہیں تھے۔ پھر دین کی تشریح و تعبیر کے حوالے سے اگرچہ آزادی سے پہلے بھی بڑے صغیر میں مختلف رجحانات موجود تھے، جنہیں عموماً دو بڑے حصوں میں تقسیم کیا جاتا ہے: ایک جو قدیم طرز کی دینی درس گاہوں کے فیض یافتہ اور ان سے تعلق رکھنے والے تھے، دوسرا جدید حلقہ جن کا تعلق عموماً عصری جامعات سے تھا اور نئے رجحانات اور آرا رکھتے تھے۔ ان دونوں حلقوں میں بحثوں کا سلسلہ تو پہلے بھی چل رہا تھا لیکن اس کا تعلق فقہی مسائل سے کم اور فکری امور سے زیادہ تھا۔ مؤخر الذکر حلقہ چند ایک مسائل کو چھوڑ کر عموماً جزوی فقہی معاملات سے بحث نہیں کرتا تھا، لیکن قانون سازی پر بحث میں، جو کہ بنیادی طور پر فقہی بحث ہی تھی، اس حلقے نے بھی بھرپور حصہ لیا۔ اس صورت حال نے فقہی ادبیات میں نیا اضافہ کیا۔ پھر خود قانون سازی کی بحثوں کے علاوہ نفاذ اسلام کے طریق کار اور اس کے لیے جدوجہد کی تفصیلات پر بحث نے جہاں بہت سے فکری اور پالیسی کے مسائل کھڑے کیے، وہیں اس حوالے سے بعض فقہی بحثوں اور فتوؤں کا سامنے آنا بھی ایک ناگزیر امر تھا۔ اس کے علاوہ پچھلی چند دہائیوں کے دو واقعات ایسے ہیں جنہوں نے پاکستان پر عمومی طور پر بہت گہرے اثرات مرتب کرنے کے ساتھ ساتھ فقہ و افتا میں بھی کئی بحثوں کا باب کھولا ہے۔ ان میں ایک واقعہ افغانستان میں روسی فوج کی مداخلت کا ہے اور دوسرا واقعہ گیارہ ستمبر ۲۰۰۱ء کے بعد افغان منظر اور اس کے نتیجے میں خطے میں پیدا ہونے والے واقعات کا تسلسل ہے۔ ان دونوں واقعات نے کئی سوالات جنم دیے جو اتنی اہمیت کے ساتھ پہلے سامنے نہیں آئے تھے اور ان پر مختلف لوگوں نے اپنے اپنے منہج فکر کے مطابق اظہار خیال کیا اور اس کے نتیجے میں قابل ذکر فقہی لٹریچر وجود میں آیا۔ بعض مسائل، مثلاً مسلمان ریاست کے اندر، پر تشدد طریقے اختیار کرنے کے بارے میں علما کو بعض فورمز کے ذریعے مشترکہ رائے کا اظہار بھی کرنا پڑا۔

پاکستان بننے کے باوجود اسلامی قوانین کی تدوین پر کافی بحثیں بھی ہوئیں اور خاصا کام بھی ہوا ہے۔ یہ ایک مستقل مطالعے کا موضوع ہے۔ اگرچہ اسلامی قانون کی تدوین کوئی نئی بات نہیں ہے؛ خلافتِ عثمانیہ کے آخر تک کے دور میں، جسے ہم اسلامی روایت اور عمل کے تسلسل کا دور بھی کہہ سکتے ہیں، اگر کچھ غلطیاں بھی ہوئیں تو وہ اپنی ہی زمین کی پیداوار تھیں، اس دور میں بھی تدوین قوانین پر کام ہوئے۔ اس سلسلے میں خلافتِ عثمانیہ کے سولہ سال پر مشتمل مجلۃ الأحكام العدلیۃ، خلافتِ عثمانیہ کے دستور مجریہ ۱۸۷۷ء اور تونس کی مملکتہ العثمانیہ کے دستور مجریہ ۱۸۶۱ء کا ذکر کیا جاسکتا ہے۔ اس دور میں جتنے قوانین مدون ہوئے ان میں مغربی فکر کی جھلک اور تسوید قانون کے مغربی طریقوں کے اثرات نمایاں ہیں۔ خلافتِ عثمانیہ کے اس دور میں جاری ہونے والے کئی قوانین میں تو باقاعدہ فرانسیسی قوانین سے استفادہ کیا گیا، البتہ اس کے ساتھ شریعتِ اسلامیہ سے مطابقت کا بھی لحاظ رکھا گیا۔<sup>(۱)</sup>

عثمانی دستور کے اجرا میں جہاں بہت سی داخلی تحریکات کا اثر تھا وہاں سلطنتِ عثمانیہ کی بیرونی دنیا میں ساکھ کو بہتر بنانا بھی پیش نظر تھا<sup>(۲)</sup> اور یہ داخلی تحریکات بھی مغرب سے متاثر تھیں۔ اسی طرح مجلۃ الأحكام العدلیۃ کے مرتبین کی ایک رپورٹ سے واضح ہوتا ہے کہ اس تدوین میں ایک امر یہ بھی پیش نظر تھا کہ اس زمانے میں شرعی عدالتوں کے علاوہ جو عام عدالتیں بھی کام کر رہی تھیں ان کے اور شرعی عدالتوں کے فیصلوں میں ٹکراؤ نہ ہو۔ گویا یہاں بھی شرعی اور مغربی قوانین میں ہم آہنگی پیدا کرنا مقصود تھا۔<sup>(۳)</sup> تیونس کا دستور ۱۸۶۱ء بھی، جسے باے محمد صادق نے جاری کیا تھا، مغربی اثر و سوخ کا نتیجہ تھا، بلکہ کہا جاتا ہے کہ فرانس نے اپنے سفیر کے ذریعے اس کی تیاری میں کافی مدد دی تھی۔<sup>(۴)</sup> ان حقائق کو مد نظر رکھتے ہوئے محققین کے لیے یہ سوال دل چسپی کا موضوع ہو سکتا ہے کہ اُس دور کی تحریکِ تدوین قوانین اور آج کی اسی طرح کی کاوشوں میں کیا فرق ہو سکتا ہے؛ جب کہ ایک جگہ سے دوسری جگہ جاتے ہوئے اور وہاں سے واپس آتے ہوئے راستے میں انہیں منزلوں سے گزرنا

۱- محمد فریدبک، تاریخ الدولة العلییۃ العثمانیۃ، تحقیق: احسان حق، بیروت، دارالنفاس، طبع اول ۱۹۸۱ء، ص ۷۰۲

۲- نفس مصدر، ص ۷۰۲۔ اس دستور میں ”مبعوثان“ کے نام سے ایک پارلیمنٹ بھی تجویز کی گئی تھی جو اگرچہ زیادہ اختیار نہیں تھی، لیکن یہ دستور زیادہ عرصہ چل نہ سکا۔

۳- فریدبک، مرجع سابق، ص ۵۴۷

۴- توفیق بن عبدالعزیز سدیری، الإسلام والدستور، سعودیہ، وزارة الشؤون الدینیہ، باب ثالث، ص ۱۳۴

ہوتا ہے؟ جس دور کی اوپر بات کی گئی یہ وہ دور تھا جس سے پہلے خالصتاً مسلمانوں کا اپنا حکم نافذ تھا، اور اچھا یا برا جو کچھ تھا، اپنی پیداوار تھی؛ لیکن اسباب و وجوہات سے قطع نظر، دستور سازی اور قوانین کی مذکورہ تدوین کا سفر مکمل سیکولر ازم پر جا کر ختم ہوا، جب کہ آج کے پاکستان کے تجربے میں صورتِ حال برعکس ہے۔ یہ تجربہ ایک مکمل دورِ غلامی کے بعد کیا جا رہا ہے۔ غلامی کے اس دور میں قوانین اور ریاست کے انتظامی اور ادارہ جاتی ڈھانچے کو مکمل طور پر مغربی انداز میں مرتب اور منظم کیا جا چکا تھا۔ اب اس مغربی نظام کی تہذیب و تنقیح کر کے اسے اسلام کے مطابق بنانے کا عمل تجربے کے مرحلے سے گزر رہا ہے اور خلافت کے سقوط سے پہلے کے تجربوں کے ساتھ اس تجربے کی متعدد مشابہتیں گنوائی جاسکتی ہیں۔ سوال یہاں یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگرچہ یہ سفر اسی طرح کی منزلوں سے گزرتا ہوا معلوم ہوتا ہے، لیکن کیا اس پہلو کو موجبِ اطمینان کہا جاسکتا ہے کہ سفر سست رفتار ہونے کے باوجود اس کے نتائج پہلے تجربے سے مختلف ہیں؟ پہلے مسلمانوں کے اپنے تاریخی تسلسل پر مبنی نظام کو مغربی معیارات کے مطابق بنانے کی کوشش تھی اور اب نئے تجربے میں مغربی انداز سے بنے ہوئے نظام کو اسلام کے مطابق بنانے کی بات ہو رہی ہے۔ برصغیر کے ایک خطے پاکستان کے اس قانونی اور فقہی تجربے کا اس زاویے سے بھی تجزیہ کیا جاسکتا ہے۔

کہنے کا اصل مقصد یہ ہے کہ باوجود اس کے کہ پاکستان کے فقہی رجحانات اور یہاں کا فقہی لٹریچر کافی حد تک تقسیم سے پہلے کے دور کا تسلسل معلوم ہوتا ہے، اس میں کچھ ایسے منفرد خدوخال ضرور موجود ہیں جن کی بنیاد پر برصغیر کی فقہی ادبیات کے اس حصے کا الگ سے مطالعہ کیا جاسکے۔

زیر نظر سطور میں پاکستان میں فقہ و افتا میں پائے جانے والی صورتِ حال کے ان خدوخال کا جائزہ لینے کی کوشش کرنا مقصود ہے جنہیں نظر انداز کر کے اس شعبے میں مستقبل کے لائحہ عمل کے بارے میں کچھ طے کرنا اور بہتری لانا راقم حروف کے خیال میں مشکل ہوگا، خواہ وہ خدوخال پاکستان بننے کے بعد کے دور کے ہوں یا ما قبل کا تسلسل ہوں۔ اس لحاظ سے ان سطور کو ایک تحقیقی مقالے سے زیادہ شاید مجموعہ سنجائیز قرار دینا مناسب ہو۔

## ۱- افتا کے شعبے کا پرائیویٹ اور عوامی ہونا

مسلمانوں کی عمومی روایت یہ رہی ہے کہ افتا سمیت دینی راہ نمائی کے تمام شعبے پرائیویٹ رہے ہیں اور ان کا انحصار عامۃ الناس کے اعتماد پر رہا ہے۔ علما اور فقہاء، علمی اور فقہی بحثوں کے ذریعے اپنے اپنے نتائج فکر پیش کرتے رہے اور لوگ اپنے اپنے اعتماد، اطمینان، یا کسی فقہی فکر تک رسائی کے اعتبار سے عمل کرتے رہے۔ دینی

راہ نمائی کے پرائیویٹ ہونے کی یہ صورت حال پاکستان میں آج بھی کئی اسلامی ملکوں کے مقابلے میں زیادہ نمایاں ہے۔ کئی اسلامی ملکوں میں ریاستی سطح پر افتا کے شعبے قائم ہیں، بعض ملکوں میں پرائیویٹ افتا بھی کسی نہ کسی طرح ریاستی نگرانی کے تابع ہے۔ ایسے اسلامی ملک بھی موجود ہیں جہاں ریاستی اجازت کے بغیر کوئی فقیہ، عالم یا دینی راہ نما نہ تو دینی راہ نمائی کا کوئی ادارہ یا تنظیم بنا سکتا ہے اور نہ اس طرح کے کسی مقصد کے لیے اپنا حلقہ وغیرہ ہی قائم کر سکتا ہے؛ جب کہ پاکستان میں اسلامی قانون سازی کے حوالے سے مشاورت، معاونت یا فیصلے کرنے کے ریاستی ادارے تو قائم ہیں، لیکن عموماً وہ لوگوں کو ان کی ذاتی اور عملی زندگی میں راہ نمائی نہیں دیتے، اور کبھی وہ ایسا کر بھی لیں تو انھیں عامۃ الناس میں خاص پذیرائی نہیں ملتی؛ بلکہ میڈیا کے حالیہ پھیلاؤ سے پہلے ہمارے ملک میں بہت بڑی اکثریت کا رجحان یہ رہا ہے کہ اگر کسی معاملے میں وہ دین پر عمل کرنے کا ارادہ کرتے تو عموماً علما کے اسی حلقے سے رجوع کرتے جسے روایتی حلقے سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ ان روایتی حلقوں میں مختلف ذوق اور مزاج کے اہل علم موجود رہے ہیں، جس سے عامۃ الناس کو شریعت میں موجود تنوع کے پہلو سے مستفید ہونے کا بھی موقع ملتا رہا اور تعدد آرا کی ایک صورت دست یاب ہوتی رہی ہے۔ الیکٹرانک میڈیا کے ہمارے ملک میں پھیلاؤ کے بعد یہ تبدیلی تو ضرور آئی کہ روایتی اہل افتا کے ساتھ دینی علوم سے شغف رکھنے والے غیر روایتی حضرات کا بھی ایک حلقہ اتباع قائم ہوا اور ان سے دینی راہ نمائی حاصل کرنے کا سلسلہ شروع ہوا ہے، لیکن دینی راہ نمائی کی پرائیویٹ ہونے کی خصوصیت اب بھی برقرار ہے؛ اس لیے کہ مؤخر الذکر حلقوں کی کاوشیں بھی بنیادی طور پر غیر سرکاری ہی ہیں۔ اس صورت حال کا برقرار رہنا ہی اسلام کے فرد کی آزادی اور سادگی والے مزاج سے مطابقت رکھتا ہے۔ اگر یہ چیز مقصود نہ ہوتی تو زیادہ سے زیادہ مسائل کو ابتدا ہی سے نص کے ذریعے متعین کر دیا جاتا، جب کہ ہم دیکھتے ہیں کہ عملی مسائل کا بہت بڑا حصہ غیر منصوص مسائل پر مشتمل ہے۔ مولانا مناظر احسن گیلانی نے بڑی تفصیل سے ثابت کیا ہے کہ مسائل میں نصوص کی یہ خاموشی اتفاقی نہیں بلکہ قصداً تھی، اور انھوں نے تفصیل سے اس سکوت کے فوائد پر روشنی ڈالی ہے۔<sup>(۵)</sup> قرون اولیٰ میں کم از کم دو مرتبہ ایسے مواقع پیدا ہوئے جب اعلیٰ سطح پر یہ تجویز سامنے آئی کہ اجتہادی مسائل میں ریاست مداخلت کرتے ہوئے لوگوں کے لیے ایک راہ عمل متعین کر کے اس پر انہیں مجتمع کر دے؛ لیکن ان دونوں موقعوں پر اس تجویز کو قابل قبول نہیں سمجھا گیا۔ ایک موقع وہ تھا جب عمر بن عبدالعزیز رضی اللہ عنہ کے سامنے یہ تجویز رکھی گئی کہ وہ لوگوں کو فروعی مسائل میں ایک ہی بات پر جمع کر کے اختلاف کا خاتمہ کر دیں؛ لیکن

خليفة وقت نے اس تجویز سے اتفاق نہیں کیا اور یہ کہا کہ میں کبھی بھی یہ خواہش نہیں کروں گا کہ اہل علم کے درمیان اختلاف نہ ہو؛ اس لیے کہ اگر اختلاف نہ ہوتا تو وسعت کے پہلو نہ نکلتے۔<sup>(۶)</sup> دوسرا موقع اس وقت پیش آیا جب امام مالک رحمۃ اللہ علیہ سے خلیفہ وقت نے یہ درخواست کی کہ ان کی مؤطا کو خلافت کی عمل داری والے تمام علاقوں میں نافذ کر دیا جائے، لیکن امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے اس تجویز کو پسند نہیں کیا اور خلیفہ کو ایسا کرنے سے منع کر دیا۔<sup>(۷)</sup> خیر القرون کی ان دو مثالوں سے بھی واضح ہو جاتا ہے کہ اسلام کا اصل مزاج یہی ہے کہ دینی راہ نمائی خصوصاً فقہی راہ نمائی بنیادی طور پر پرائیویٹ رہے۔ اور جیسا کہ عرض کیا گیا برصغیر کے تمام ملکوں میں اب تک یہی صورت حال برقرار ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس شعبے کو پرائیویٹ اور عوامی رکھنا برصغیر کے دینی حلقوں کی بہت بڑی کامیابی ہے، جس کا بنیادی کریڈٹ روایتی حلقوں ہی کو جاتا ہے کہ انھوں نے مالیات سے لے کر ہر معاملے میں عوام پر انحصار کیا اور ایسا نظام عمل اپنایا جس کی وجہ سے عوام سے رابطہ رکھنا ان کی مجبوری بنا رہا۔ اب بھی دینی راہ نمائی اور اس سے منسلک شعبوں کے، جن میں تعلیم سرفہرست ہے، پرائیویٹ ہونے کی خصوصیت برقرار رکھنے کے لیے عوام ہی کے اعتماد کی ضرورت ہے۔ اس اعتماد کو برقرار رکھنے بلکہ اس میں اضافے کے لیے کن اقدامات کی ضرورت ہے؟ یہ بڑا اہم سوال ہے جس پر ان حلقوں کو سنجیدگی سے غور کرنا چاہیے۔ ویسے تو یہ ایک مستقل اور تفصیل طلب موضوع ہے، لیکن یہاں چند امور کی طرف اشارہ کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

## الف - دینی راہ نمائی حاصل کرنے کا دائرہ کار

ایک بڑا اہم سوال یہ ہے کہ عام لوگ زندگی کے کن شعبوں سے متعلق راہ نمائی کے لیے کسی دارالافتاء یا کسی مفتی کی طرف رجوع کرتے ہیں؛ اس مقصد کے لیے ایک سروے کی ضرورت ہے۔ عام اندازہ یہ ہے کہ اگر ملک کے مراکزِ افتاء میں آنے والے سوالات کا جائزہ لیا جائے تو درج ذیل نوعیت کے سوالات سب سے زیادہ نظر آئیں گے: (الف) عبادات سے متعلق سوالات (ب) بعض عائلی مسائل، بالخصوص طلاق کے مسائل (ج) وراثت اور وصیت کے مسائل (د) دوسرے فرقے یا بعض شخصیات کے بعض اعتقادات، اقوال یا عبارات کے بارے میں سوال کہ ایسا شخص مسلمان ہے، کافر ہے یا فاسق، بالخصوص یہ کہ اس کے پیچھے نماز ہوتی ہے یا نہیں

۶- عبد اللہ بن عبد الرحمن الدارمی، السنن، کتاب العلم، باب اختلاف العلماء

۷- ابن حجر مکی مینی، الخیرات الحسان، کراچی، ایچ ایم سعید کمپنی، ۱۴۰۱ھ، ص ۱۰

اور یہ کہ ایسے شخص کا نکاح برقرار ہے یا نہیں؟ (۵) مساجد کے ائمہ کے بعض افعال کے بارے میں سوال کہ کیا اس کے ہوتے ہوئے وہ امامت کا یا مؤذن بننے کا اہل ہے یا نہیں، بالخصوص چند ”منکرات“ کے حوالے سے سوالات، مثلاً یہ کہ وہ ٹی وی دیکھتا ہے یا اس کے گھر میں ٹی وی ہے، اس کی بیوی ”شرعی پردہ“ نہیں کرتی، اس کی بیٹیاں کالج میں پڑھتی ہیں وغیرہ وغیرہ؛ اس طرح کے امام کا حکم کیا ہے؟۔ اس طرح کے مسائل کے علاوہ جیتی جاگتی زندگی کے باقی شعبوں کے بارے میں سوالات بہت ہی کم ہوتے ہیں۔ اس کی وجوہات کا جائزہ لینے کی ضرورت ہے؛ آیا اس کی وجہ ہمارے عمومی وعظ و خطابت کی خامی ہے کہ اس کے ذریعے لوگوں کو اس طرف متوجہ نہیں کیا جاسکا کہ دینی راہ نمائی حاصل کرتے ہوئے اصل پوچھنے کی چیزیں کیا ہیں اور یہ کہ ان چند موضوعات کے علاوہ دین کے اور شعبے بھی ہیں، یا اس کی وجہ یہ ہے کہ ہمارے ہاں فقہ و افتا کا شعبہ زندگی کے عام شعبوں میں لوگوں کو مطمئن نہیں کر پایا یا اس کی وجہ کچھ اور ہے۔ اس طرح کے کسی جائزے ہی سے صحیح اندازہ ہو سکے گا کہ عوام کا ہمارے دینی شعبوں کے ساتھ تعلق کس نوعیت کا ہے اور کن بنیادوں پر قائم ہے، وہ کس حد تک انھیں صدقات و خیرات کا مصرف اور تبرک سمجھتے ہیں اور کس حد تک ان کے ساتھ انہیں اپنی حقیقی ضرورت سمجھ کر جڑے ہوئے ہیں۔

دینی راہ نمائی کے مراکز سے راہ نمائی حاصل کرنے کے لیے رجوع کے موضوعات کے جائزے سے ایک دوسرے اہم سوال کے بارے میں بھی جاننا آسان ہو جائے گا کہ ان مراکز سے رجوع کرنے یا ان سے مستفید ہونے والوں میں معاشرے کے کون سے طبقات کا کتنا تناسب ہے۔ خاص طور پر فکری لحاظ سے معاشرے پر اثر انداز ہونے والے طبقوں اور intelligenstia کا ان میں کتنا حصہ ہے اور ان کا ان مراکز کے ساتھ رابطہ و تعلق کیسا ہے؟

## ب۔ زبان و بیان کا مسئلہ

ایک اہم مسئلہ جس کا عوامی رابطے اور اعتماد کے معاملے کے ساتھ بڑا گہرا تعلق ہے، وہ زبان و بیان اور تعبیرات کا مسئلہ ہے۔ صدی، پون صدی پہلے کی اردو زبان میں کتب فقہ بالخصوص فتاویٰ اور آج کے اس طرح کے مواد کا تقابلی مطالعہ کیا جائے تو ان میں زبان و بیان اور تعبیرات کے اعتبار سے قابل ذکر فرق نہ ہونے کے برابر نظر آئے گا۔ حالانکہ اتنے عرصے میں نہ صرف یہ کہ زبان و بیان اور محاورے میں کئی تبدیلیاں آگئی ہیں بلکہ فتوے اور دینی مسائل کے مخاطب لوگوں کی ذہنی سطح بھی تعلیم کے نسبتاً فروغ، میڈیا کے پھیلاؤ اور دنیا کے باہمی سمٹ جانے کی وجہ سے بہت تبدیل ہو چکی ہے۔ کسی بھی مخاطب کو مانوس کرنے اور رکھنے کے لیے زبان اور الفاظ و

تعبیرات کی اہمیت ناقابل انکار ہے، ارشاد باری ﷻ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ ۗ (۸) اسی حقیقت کا غنازہ ہے۔ بِلِسَانٍ قَوْمِهِ میں صرف زبان و محاورہ ہی داخل نہیں، یہ بات بھی اس کا حصہ ہے کہ بات اس فکری اور ذہنی سطح پر کی جائے کہ مخاطب کے ساتھ کوئی ابلاغی فاصلہ (communication gap) باقی نہ رہے۔ دین کے دیگر شعبوں کے ساتھ فقہ کی تعلیم و تربیت میں اس پہلو کو کتنی شعوری اہمیت دی جاتی ہے اور کتنی مزید گنجائش ہے؛ یہ سوال دینی تعلیم بالخصوص فقہی تربیت کے حلقوں کی سنجیدہ توجہ کا مستحق ہے۔

اسی سلسلے میں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ ایک زمانے میں عام لوگوں کے فقہ سے استفادے کی عمومی شکل یہ ہوتی تھی کہ جس شخص کو کسی خاص صورت حال کا سامنا ہوتا، وہ اس مخصوص صورت کو ذکر کر کے زبانی یا تحریری طور پر اس کا حکم کسی عالم سے دریافت کر لیتا تھا؛ اسی کو عموماً فتویٰ کہا جاتا ہے۔ جو لوگ دینی علوم سے باقاعدہ وابستہ نہیں ہیں ان کے لیے فقہ سے استفادے کی عمومی صورت یہی تھی، لیکن آج کل مساجد میں رونما ہونے والے نئے ماحول اور اس سے بھی زیادہ میڈیا بالخصوص الیکٹرونک میڈیا کے فروغ کے باعث مسائل کی تفہیم نے فتوے کی جگہ لے لی ہے۔ اب کئی مساجد میں اور اسی طرح میڈیا پر لوگ مسئلہ پوچھنے اور فتویٰ لینے کی بجائے مسئلہ سمجھنا چاہتے ہیں۔ اس میں یہ پہلو بھی بڑا اہم ہے کہ اب نئی بننے والی آبادیوں میں مسجدیں مخصوص فرقوں کے بجائے وہ ان کالونیوں اور محلوں کی مسجدیں ہوتی ہیں۔ بہر حال مسئلہ بتانے اور عمومی خطاب کے ذریعے مسئلہ سمجھانے دونوں کے لیے الگ الگ انداز و مخاطب کی ضرورت ہوتی ہے۔ ہمارے ہاں جہاں افتا کی تربیت کا اہتمام ہوتا ہے وہیں تفہیم فقہ کی تربیت کی طرف توجہ کی بھی ضرورت ہے۔ سنن ابن ماجہ میں حضرت ابوذر غفاری رضی اللہ عنہ کی ایک روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ اگر تم قرآن کی ایک آیت کا علم حاصل کر لو تو تمہارے لیے سو اونٹنیوں سے بہتر ہے، اور اگر علم کا ایک باب سیکھ لیا جائے تو تمہارے لیے ہزار اونٹنیوں سے بہتر ہے۔ (۹) مثال کے طور پر اگر ہم مسواک کو لیں، تو مسئلہ نمبر ۱، مسئلہ نمبر ۲، کے انداز میں مسواک کے مسائل بیان کرنے والے دینی مدارس کے کئی فضائل جائیں گے، لیکن مسواک کے موضوع پر ایک ایسی عمومی گفتگو جسے تعلیم

۸- ابراہیم: ۴

۹- سنن ابن ماجہ، مقدمہ: باب من فضل من تعلم القرآن وعلّمه، اس حدیث کی سند پر اگرچہ بعض محدثین نے کچھ کلام کیا ہے لیکن منذری نے الترغیب والترہیب (کتاب العلم حدیث نمبر ۱۷۷) میں اس کی سند کو حسن قرار دیا ہے۔

باب من العلم کہا جاسکے اور اس کے ذریعے سمجھ دار تعلیم یافتہ مخاطب کو مسواک کے مقاصد سے لے کر اس کی شکل اور ہیئت تک کے بارے میں عمومی سا ادراک ہو جائے، یہ چیز دینی مدارس کے اکثر فضلاء کے لیے مشکل ہوتی ہے۔ بہر حال زبان و بیان، اندازِ مخاطب اور طریقہٴ تفہیم کے بارے میں کئی امور توجہ کا تقاضا کرتے ہیں۔

## ج۔ سماجی مسائل میں عرف و عادت کی رعایت

یہ انسان کی فطرت ہے کہ وہ اس بات کو پسند نہیں کرتا کہ اس کے معاملات اور طور طریقوں میں کوئی اور مداخلت کرے۔ بعض اوقات تو وہ اس معاملے میں اس حد تک پہنچ جاتا ہے کہ اسے بالکل بجا اور معقول راہ نمائی دی جا رہی ہو تو وہ اسے بھی مداخلت قرار دے کر مسترد کر دیتا ہے۔ حضرت شعیب علیہ السلام پر ان کی قوم کا۔ نعوذ باللہ۔ ایک اعتراض یہ بھی تھا ﴿ قَالُوا يَسْخَعِبُ أَصْلُوْتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرَكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا أَوْ أَنْ نَفْعَلَ فِيهِمْ أَمْوَالَنَا مَا نَدْنُوهُ ﴾<sup>(۱۰)</sup> (کیا تمہاری نماز تمہیں یہ سکھاتی ہے کہ ہم اپنے آبا و اجداد کے معبودوں کو چھوڑ دیں یا یہ کہ ہم اپنے مالوں میں جو چاہیں وہ کرنا چھوڑ دیں) یہ بات بھی فقہ کے کسی طالب علم کے لیے حوالہ پیش کرنے کی محتاج نہیں کہ فقہانے احکام شرعیہ میں لوگوں کے عرف اور ان کی عادات یعنی رسم و رواج کو خاص اہمیت دی ہے۔ فقہ کے جن پانچ قواعد کلیہ کو پوری فقہ کا محور اور اس کی اساس قرار دیا گیا ہے، ان میں ایک قاعدہ العادة محکمة<sup>(۱۱)</sup> بھی شامل ہے۔ عرف اور رسم و رواج کا اعتبار کرنے کی وجہ فقہا یہ بیان کرتے ہیں: إن فی نزع الناس عن العادة حرًا یعنی لوگ جس چیز کے عادی ہو چکے ہوں اسے چھوڑنا ان کے لیے تنگی کا باعث ہوتا ہے۔ معاملاتِ مالیہ میں آج بھی کافی حد تک اس اصول سے کام لیا جا رہا ہے۔ مثال کے طور پر باغات میں پھلوں کی جو بیج ہوتی ہے وہ معدوم کی بیج ہونے کی وجہ سے یا پھل پکنے سے پہلے بیج ہونے کی وجہ سے اصولی طور پر ناجائز ہونی چاہیے، لیکن متاخرین فقہا اور آج کے اہل افتاء نے عام رواج ہو جانے کے باعث اس میں بہت وسعت سے کام لیا ہے، لیکن سماجی مسائل میں عموماً اہل افتاء اور روایتی علما کا رجحان اس سے خاصا مختلف نظر آتا ہے۔ سماج میں رواج پاجانے والی وہ چیزیں جو نصوص اور بنیادی اخلاقیات کے خلاف ہوں انہیں معاشرتی برائی سمجھ کر ان کی روک تھام

۱۰۔ ہود: ۸۷

۱۱۔ اس قاعدے پر ایک تفصیلی مطالعے کے لیے دیکھیے: یعقوب بن عبد الوہاب الباسین، قاعدة العادة محکمة، ریاض، مکتبۃ



کی کوشش سے تو کوئی اختلاف نہیں کر سکتا، لیکن اس کے علاوہ بھی بہت سے رسم و رواج ایسے ہوتے ہیں جو معاشرے میں رواج پاجاتے ہیں، مثلاً شادی بیاہ محض دو شخصوں کے درمیان طے پانے والا ایک عقد ہی نہیں ہے اس کے خاندانی اور سماجی پہلو بھی ہیں۔ اس اعتبار سے یہ خوشی کا ایک موقع بھی ہے۔ اصولی طور پر اتنی بات پر نصوص بھی پیش کی جاسکتی ہیں، مثلاً ولیمہ، نکاح کا چرچا، اس پر دف بجانے اور اس میں ’ھنو‘ کے انتظام کی احادیث۔<sup>(۱۲)</sup> تاہم اس موقع پر خوشی کیسے منائی جائے اور اسے ایک خاندانی اور سماجی تقریب میں کیسے تبدیل کیا جائے؟ اس کے لیے اسلام نے کوئی طریقہ کار متعین نہیں کیا۔ اسلام سے پہلے بھی اس حوالے سے قریش اور انصار کے قبائل کے مزاج اور طور طریقے الگ الگ تھے۔ آنحضرت ﷺ نے ان میں کوئی مداخلت نہیں فرمائی؛ البتہ جب حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے ایک دو شیزہ کو انصار کی طرف رخصت کیا تو آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ ’ھنو‘ کا کوئی انتظام کر لیا ہوتا، اس لیے کہ انصار اس طرح کی چیزوں کو پسند کرتے ہیں۔<sup>(۱۳)</sup> آنحضرت ﷺ کے اس ارشاد کا مقصد ایسے موقع پر دوسرے فریق اور خاندان کے طور طریقوں اور چاہت کا لحاظ کرنے کی تلقین کرنا تھا۔ ہر علاقے اور تہذیب نے ایسے مواقع پر اپنے اپنے طور طریقے وضع کیے ہوتے ہیں جو وہاں کے سماجی عمل کا حصہ بن جاتے ہیں۔ شادی بیاہ کی تو صرف مثال دی گئی ہے، وگرنہ موسمی تغیرات، فصلوں اور باغات وغیرہ کے کسی مرحلے سے فراغت کے مواقع پر مختلف علاقوں میں مختلف تہذیبی روایات اور رسم و رواج سماج نے اپنائے ہوئے ہوتے ہیں۔ یہاں ان رسوم و رواج کی اسلامی حیثیت پر بحث بذات خود مقصود نہیں ہے، صرف یہ عرض کرنا مقصود ہے کہ ویسے تو سماجی تعلقات کی سرگرمیوں کے بارے میں احکام کا تذکرہ کم و بیش تمام فقہی کتابوں میں ملتا ہے، لیکن شادی بیاہ کے معاملات سے لے کر سا لگرہ وغیرہ تک، خاندانی رسم و رواج سے لے کر موسمی اور علاقائی تہواروں تک اور یوم آزادی اور دیگر قومی دن منانے سے لے کر قومی ترانے کے لیے کھڑے ہونے تک کے بارے میں بحث اور ان پر فتوے کا اطلاق برصغیر کے فقہی ذخیرے میں غالباً زیادہ ملتا ہے۔ اس حوالے سے برصغیر کے افتا کے شعبے کے بارے میں ایک عام تاثر یہ بھی پایا جاتا ہے کہ اسے اس طرح کی سماجی سرگرمیوں سے خاص قسم کا پیر اور چڑھوتی

۱۲- مثلاً ملاحظہ ہو: جامع الترمذی، کتاب النکاح، باب ماجاء فی إعلان النکاح، مصنف ابن ابی شیبہ،

کتاب النکاح: ماقالوا فی اللہو وضرب الدف فی النکاح .

۱۳- صحیح البخاری، کتاب النکاح: باب النسوة اللاتی یهدین المرأة

ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ جس طرح معاملاتِ مالیہ میں عرف و عادت کے خلاف چلنا مشکل اور تنگی کا باعث ہوتا ہے، اسی طرح بلکہ بعض اوقات سماجی یا خاندانی رسم و رواج کو چھوڑنا زیادہ مشکل اور کئی پیچیدگیوں کا باعث ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر شادی بیاہ کے موقع پر معاملہ دو خاندانوں کا ہوتا ہے، کبھی وہ دونوں خاندان پہلے سے ایک دوسرے سے شناسا ہوتے ہیں، کبھی ایسا نہیں ہوتا، ان تقریبات میں دونوں خاندانوں کو ایک دوسرے کی بہت سی باتیں اور فرمائشیں ماننا پڑتی ہیں۔ اوپر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث سے بھی اس کی ترغیب معلوم ہوتی ہے جس میں آنحضرت ﷺ نے ان سے فرمایا کہ رخصتی میں ’ھنو‘ کا انتظام کیوں نہیں کیا حالانکہ انصار اسے پسند کرتے ہیں۔ لیکن کسی ایک خاندان میں اگر کوئی ایک صاحب کٹر متدین قسم کے ہوں تو اس معاملے میں خاصی الجھن پیدا ہو جاتی ہے، اور بعض اوقات ایسے موقع پر کسی فریق کی فرمائش کو نظر انداز کرنے سے تعلقات میں ایسی گتھیاں بھی بن جاتی ہیں جو عرصے تک سلجھنے کا نام نہیں لیتیں۔ یہاں توجہ اس طرف دلانا مقصود ہے کہ یہ بات قابلِ غور ہے کہ ہمارے ہاں فتوے کا شعبہ ایسے کٹر متدین حضرات کی کس حد تک پشت پناہی کرتا ہے، اور کیا سماجی شعبے کے بارے میں ہماری فقہی فکر میں بھی ان فی نزع الناس عن العادة حر جاً والے اصول کی جھلک نظر آتی ہے؟ اور یہ کہ اس سماجی شعبے کے بارے میں فتوے کا منہج اور طرزِ عمل اس کی مقبولیت پر کس طریقے سے اثر انداز ہو رہا ہے؟ کہیں ایسا تو نہیں کہ معاشرتی مسائل میں فقہ اور افتا کو اس انداز سے استعمال کیا جا رہا ہو کہ لوگ اسے اپنا راہ نما سمجھنے کی بجائے رواں دواں زندگی میں غیر ضروری رکاوٹ سمجھنے لگے ہوں۔

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے تذکرہ نگاروں نے امام صاحب کی فقہ کی خصوصیات اور ان کے طرزِ استنباطِ احکام کے بارے میں سہل بن مزاحم کا قول نقل کیا ہے جس میں وہ کہتے ہیں:

كلام أبي حنيفة أخذ بالثقة، وفرار من القبح، والنظر في معاملات الناس وما استقاموا عليه وصلاح عليه أمورهم، يمضي الأمور على القياس، فإذا قبح القياس يمضيه على الاستحسان  
(۱۴)  
مادام يمضي له، فإذا لم يمض له رجع إلى ما يتعامل المسلمون به.

امام ابو حنیفہ کی فقہ قابلِ اعتبار بات کو لینا، قباحت سے گریز کرنا اور لوگوں کے معاملات میں اور ان پہلوؤں میں غور کرنا ہے جن پر ان کے امور درست بیٹھے اور اچھے بنتے ہوں۔ وہ امور کو قیاس کے مطابق چلاتے تھے، جب قیاس کسی قباحت کا

باعث بتا تو جب تک وہ معاملہ استحسان کے مطابق چل سکتا اسے استحسان کے مطابق چلاتے، وگرنہ اس بات کی طرف رجوع کرتے جس پر عام مسلمانوں کا عمل ہوتا۔

آخر میں وہ اپنی بات کا خلاصہ نکالتے ہوئے کہتے ہیں: ہذا علم أبي حنيفة علم العامة. یہ امام ابو حنیفہ کا علم (فقہ) ہے جو درحقیقت عوامی علم ہے۔

سماجی اور خاندانی امور میں چلتے ہوئے کام کو روکنا کتنا مشکل ہوتا ہے، اس کا اندازہ شاید اس واقعے سے لگایا جاسکے کہ حضرت عمرؓ کے زمانے میں ان کے صاحبزادے ابن عمرؓ کی شادی ہوئی جس میں متعدد صحابہ سمیت کئی لوگوں کو دعوت دی گئی۔ ان مدعوین میں حضرت ابو ایوب انصاریؓ بھی شامل تھے، مقام تقریب میں آرائشی پردے لگے ہوئے تھے۔ باقی صحابہ تو آکر بیٹھتے چلے گئے، لیکن ابو ایوب انصاریؓ نے ان پردوں پر شدید ناگواری کا اظہار کیا اور تقریب میں شرکت سے انکار کر دیا۔ حضرت عمرؓ نے معذرت اور ندامت کے انداز میں کہا کہ (کیا کریں) اس معاملے میں عورتوں کا زور چل گیا۔ ابو ایوب انصاریؓ نے حضرت عمرؓ سے کہا کہ کسی اور پر عورتوں کا زور چلے تو چلے آپ کے بارے میں مجھے یہ خدشہ نہیں تھا کہ آپ پر بھی ان کی مرضی چل جائے گی۔<sup>(۱۵)</sup> ابو ایوب انصاریؓ کے تعجب کے باوجود بہر حال یہ حقیقت ہے جس کا حضرت عمرؓ بھی اعتراف کر رہے ہیں کہ عورتوں کا دباؤ چل گیا اور وہ اپنی مرضی چلانے میں کامیاب ہو گئیں۔ اس سے یہ اندازہ لگانا مشکل نہیں ہے کہ خاندانی اور سماجی امور میں لوگوں کی مرضی اور منشا کی طاقت کیا ہوتی ہے کہ عمرؓ جیسے شخص کو بھی ہتھیار ڈالنے پڑتے ہیں۔

فقہاء کے ہاں یہ اصول تو مسلمہ ہے کہ کسی چیز میں عموم ابتلا اس کے حکم میں تخفیف کا باعث بنتا ہے۔ یہ امر یہاں توجہ طلب ہے کہ اس اصول کی قرآنی اصل کا تعلق ایک معاشرتی مسئلے ہی سے ہے جس کی کسی قدر تفصیل یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ نے بلی کے پس خوردہ کو پاک قرار دیتے ہوئے اس کی وجہ ان لفظوں میں بیان فرمائی:

”إنها من الطوافين عليكم والطوافات“،<sup>(۱۶)</sup> یعنی بلیوں کا گھروں میں بہ کثرت آنا جانالگار ہوتا ہے اس لیے اس کے پس خوردہ سے بچنا انتہائی مشکل ہے۔ اس حدیث میں نبی کریم ﷺ نے درحقیقت قرآن کی سورۃ النور کی

۱۵- احمد بن علی بن حجر عسقلانی، فتح الباری، کتاب النکاح، باب هل يرجع إذا رأى منكرا في الدعوة، بیروت،

دار الدعوة، ۱۳۷۹ھ، ج ۹، ص ۲۴۹

۱۶- مؤطا الإمام مالک، باب الطهور للوضوء

آیت نمبر ۵۸ کی طرف توجہ دلائی ہے جس میں غلاموں اور نابالغ بچوں کو تین اوقات کے علاوہ بغیر اجازت کے گھروں میں آنے کی اجازت دی گئی اور اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے کہا گیا ہے: ﴿طَوَّافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ (۱۷)

بہر حال، جیسا کہ پہلے عرض کیا گیا، سماجی معاملات کے بارے میں احکام کا تذکرہ کم و بیش تمام فقہی کتابوں میں ملتا ہے؛ لیکن ان معاملات کے بارے میں بحث اور ان پر فتوے کا اطلاق برصغیر کے فقہی ذخیرے میں غالباً زیادہ ملتا ہے، اس کی کچھ حقیقی اور واقعی وجوہ بھی ہو سکتی ہیں، لیکن پھر بھی یہ پہلو خود قواعد شریعت کے نقطہ نظر سے بھی اور فقہ و افتاء پر اعتماد کے حوالے سے بھی سنجیدہ توجہ اور نظر ثانی کا محتاج ہے۔ سماجی سرگرمیوں کے بارے میں نبی کریم ﷺ کا طرز عمل تو عدم مداخلت کا رہا ہے کہ نہ تو اس طرح کی کسی چیز کا اہتمام کیا اور نہ ایسا کرنے ہی کا کہا، اور اگر حدود کے اندر کچھ ہوتا ہوا دیکھا تو اس پر سختی بھی نہیں فرمائی۔ اس کے برعکس حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا مزاج مختلف قسم کا نظر آتا ہے؛ انھیں دیکھتے ہی اس طرح کی سرگرمیاں بند ہو جاتی ہیں۔ مثال کے طور پر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کہتی ہیں کہ ایک دفعہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم گھر میں تشریف فرما تھے، آپ نے باہر شور سنا تو دیکھنے کے لیے اٹھ کر باہر تشریف لے گئے، باہر ایک حبشیہ اچھل کود کر اپنا کوئی کھیل پیش کر رہی تھی اور عورتیں اور بچے وغیرہ اس کے گرد تماشائی کے طور پر جمع تھے (یہ بھی ذہن میں رہے کہ عربوں کے ہاں تفریحی سرگرمیوں کے لیے حبشی کافی مشہور تھے اور ان کی خدمات حاصل کی جاتی تھیں، متعدد روایات سے پتا چلتا ہے کہ عہد رسالت میں مدینہ منورہ میں بھی یہ روایت ایک حد تک موجود رہی ہے)۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے فرمایا کہ آؤ دیکھو، چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ کھیل حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو دکھایا، ابھی یہ کھیل جاری ہی تھا کہ ادھر سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا گزر ہوا، انھیں دیکھتے ہی سب لوگ تتر بتر ہو گئے۔ اسی طرح کے ایک موقع کے بارے میں صحیح بخاری میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان حبشیوں کو - جنہیں بنو ارفدہ کہا جاتا تھا - جھڑکا، لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”أَمْنَا بِنِي أَرْفَدَةَ“ (اے بنو ارفدہ مطمئن رہو)۔ (۱۸) بہر حال حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جو انداز اپنایا یہ بھی ایک مزاج تھا، جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے تھا۔ برصغیر کے علما کے ایک حلقے نے کسی وقت میں فاروقی مزاج کو اپنانا زمانے کے حالات کے لیے زیادہ مناسب سمجھا ہوگا۔ لیکن آج اس پر غور

ہو سکتا ہے کہ اس زمانے میں، جب کہ ایک طرف تو لوگ اپنے معاملات میں کسی بھی حوالے سے مداخلت کے بارے میں پہلے کے مقابلے میں بہت زیادہ حساس ہیں، اور دوسری طرف دین کی اساسیات ہی سے لوگوں کے بے بہرہ ہونے کی وجہ سے ان کی طرف توجہ کی اہمیت بڑھ گئی ہے؛ کیا اب بھی وہی فاروقی طرزِ عمل کی اتباع حالات کے زیادہ مناسب ہے یا خود نبی کریم ﷺ والا طرزِ عمل؟

## ۲- فقہی مباحث کا عملی صورتِ حال سے تعلق

فقہ میں افتا کا شعبہ ہو یا قانون سازی کا، دونوں میں کوئی درست رائے قائم کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ متعلقہ معاملے کے بارے میں عملی صورتِ حال کا علم ہو اور یہ اندازہ ہو کہ اس فتوے یا اس قانون سازی سے متعلقہ عام آدمی کی زندگی پر کیا اثر مرتب ہو گا؟ اگرچہ اصولی طور پر اس بات کو ہر حلقے میں تسلیم کیا جاتا ہے، لیکن عملی طور پر اس کے اہتمام میں بہتری لانے کی کافی گنجائش موجود ہے۔ روایتی اہلِ افتا سے تو کئی لوگوں کو یہ شکایت رہتی ہی ہے کہ انہیں صرف ایک لگا بندھا فتویٰ جاری کرنے سے غرض ہوتی ہے، مسائل اس پر کیسے عمل کرے گا یا عمل کرتے ہوئے اس پر کیا گزرے گی؟ یہ وہ جانے اور اس کا کام! لیکن حقیقت یہ ہے کہ جدید حلقوں سے بھی یہ شکوہ شاید بے جا نہ ہو کہ ان کے ہاں بھی نظریاتی بحثوں کے ساتھ ساتھ عملی صورتِ حال سے واقفیت اور اپنی بحثوں کو اس سے وابستہ کرنے کا کوئی زیادہ اہتمام نظر نہیں آتا۔ اگر جدید و قدیم طرزِ ہائے فکر کے درمیان ہونے والی بحثوں کو دیکھا جائے تو جدید یا غیر روایتی طرزِ فکر رکھنے والوں کے ہاں زیادہ زور اس بات پر نظر آتا ہے کہ دین کی تعبیر و تشریح کے روایتی اندازِ فکر میں کیا کیا خامیاں پائی جاتی ہیں، اور یہ کہ جدید دور میں دین کی تعبیر کے کام کو کیوں اور کس طرح مکمل طور پر از سر نو کرنے کی ضرورت ہے؟ اس میں بعض اوقات اسلوبِ بیان ایسا بھی ہو گیا جسے روایتی طبقے نے اپنے اوپر حملہ تصور کیا، اور دوسری طرف سے جدید طبقے کے دین کے بارے میں حق رائے دہی ہی کو چیلنج کر دیا گیا۔ اس طرح ان بحثوں کی وجہ سے ایک تو علمی صلاحیتوں کا بڑا حصہ غیر ضروری مصرف میں خرچ ہو گیا، دوسرے ایک عام آدمی اور اس کی زندگی کے عملی مسائل و مشکلات دونوں کے ہاں خاص جگہ نہ پاسکیں۔ اس کی ایک اہم مثال یہ ہے کہ ۱۹۵۵ء میں پاکستان کے عائلی قوانین میں ترامیم کے لیے سفارشات پیش کرنے کی غرض سے جو کمیشن بنا تھا، اس کی رپورٹ (جس نے دونوں حلقے ہائے فکر میں بڑے گرم گرم مباحثے کا دروازہ کھولا تھا) کے دیباچے کو اگر دیکھیں تو اس میں اجتہاد کی ضرورت، اسلام میں قیصریت کی طرح تھیا کر یسی یا کسی طبقہِ علما کی فوقیت کی نفی جیسے نظریاتی موضوعات پر تو کئی صفحات موجود ہیں، لیکن مرّوجہ عائلی قوانین یا رسم و رواج، جن

میں تبدیلی مقصود ہے، ان کے خاندانی زندگیوں بالخصوص خواتین پر کیا اثرات مرتب ہو رہے ہیں، خواتین کو عملاً کہاں کہاں اور کن مشکلات کا سامنا کرنا پڑ رہا ہے؛ اس کے بارے میں مذکورہ رپورٹ کے اس دیباچے میں سرسری سے چند پیرا گراف ہی ملتے ہیں اور وہ بھی ٹھوس اعداد و شمار کے بجائے تخمینوں اور مفروضوں پر مبنی چند تاثرات ہیں۔ کمیشن عملی صورتِ حال جاننے کے لیے کوئی سروے وغیرہ کرانے کی ضرورت تو کیا محسوس کرتا، حیرت کی بات یہ ہے کہ کمیشن کے جاری کردہ سوال نامے کے جو جوابات اسے موصول ہوئے ان کا جائزہ اعداد و شمار، گراف یا جدول وغیرہ کی صورت میں پیش کرنے کی ضرورت بھی محسوس نہیں کی گئی۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ ہمارے ہاں فتوے سے متعلق مسائل ہوں یا قانون سازی کے، ان پر بحث کو امر واقعہ کے ساتھ مربوط کرنے کی خاطر خواہ کوشش کسی حلقے کی طرف سے نہیں ہوئی۔ یہی وجہ ہے کہ موجودہ دور میں درپیش بہت سے مسائل کے اسلامی حل پر لائبریری ورک نوکافی حد تک دست یاب ہے، لیکن ایسا فیلڈ ورک جو فقہی تحقیق کے مقاصد کے لیے کرایا گیا ہو، لائبریری ورک کے مقابلے میں بہت ہی کم ہے۔ اس خلا کو پر کیے بغیر افتا یا اسلامی قانون سازی میں سے کسی کے بارے میں بھی عوام میں یہ اعتماد پیدا نہیں کیا جاسکتا کہ یہ واقعی ان کے مسائل کا حل ہے۔ اگر صرف خاندانی معاملات ہی پر ایسے سروے، اعداد و شمار اور دیگر رپورٹ دست یاب ہوں جو معاشرے میں موجود صورتِ حال کا صحیح آئینہ ہوں تو فقہی تحقیق میں، خواہ وہ قانون سازی سے متعلق ہو یا افتا سے متعلق، بڑی مثبت تبدیلیاں آسکتی ہیں۔ فیملی کورٹس میں روزانہ نہ معلوم کتنی تعداد میں مقدمات آتے ہیں، ان میں ہر ایک کے پیچھے ایک پوری خاندانی سرگزشت ہوتی ہے جو بسا اوقات اس مواد سے خاصی مختلف ہوتی ہے جو عدالت کے سامنے پیش کیا جا رہا ہوتا ہے۔ اسی طرح ہر بڑے دارالافتا میں شاید ہی کوئی دن ایسا گزرتا ہو جس میں کسی خاندانی تنازع کے متعلق سوالات نہ آتے ہوں۔ اگر صرف ان دو جگہوں کو بنیاد بنا کر بھی فیلڈ ورک شروع کیا جائے اور معاشرے کا آئینہ سامنے لانے کی کوشش کی جائے تو ان موضوعات پر تحقیق کے لیے خاصا مددگار مواد جمع ہو سکتا ہے، اور ان سے مراکزِ افتا، فیملی کورٹس اور قانون سازی کرنے والے یا اس میں تعاون کرنے والے اداروں کو درست اور عملی صورتِ حال سے ہم آہنگ اور مسائل کے صحیح حل میں مفید فیصلے کرنے میں سہولت ہو سکتی ہے۔

مثال کے طور پر ہمارے مراکزِ افتا کا عمومی رجحان یہ ہے کہ اگر کسی خاص مسئلہ صورتِ حال میں دلیل کے اعتبار سے تردد ہو جائے کہ طلاق واقع ہوئی یا نہیں ہوئی تو طلاق واقع ہونے کے پہلو کو ترجیح دی جاتی ہے، حالاں کہ فقہی قاعدے کی رو سے نکاح کا قائم رہنا راجح ہے، کیوں کہ یقین لا یزول إلا بیقین مثلاً کا یہی تقاضا ہے۔ اگر اہل افتا کے سامنے اس حوالے سے امر واقعہ کے بارے میں تفصیلات موجود ہوں کہ زوجین کے

درمیان فرقت کی صورت میں ان دونوں کو کیا نتائج بھگتنا پڑتے ہیں اور خصوصاً ان کے بچوں پر کیا بنتی ہے، تو شاید اہل افتاکار رجحان موجودہ صورت حال سے مختلف ہو۔ موجودہ عمومی رجحان یہ ہے کہ جہاں زوجین باہمی طور پر اکٹھے رہنا چاہ رہے ہوں لیکن خاوند سے کسی طرح سے طلاق کے لفظ صادر ہو جائیں یا طلاق کو کسی واقعہ پر معلق کر بیٹھے اور دلیل کے اعتبار سے طلاق ہونے اور نہ ہونے کے دونوں پہلو موجود ہوں تو عموماً طلاق واقع ہونے کو ترجیح دی جاتی ہے، لیکن جہاں زوجین ایک دوسرے سے تنگ ہوں (تو خاوند تو طلاق دے کر دوسرے فریق سے بہ آسانی خلاصی حاصل کر سکتا ہے) اس صورت میں عورت اگر علاحدگی چاہتی ہے تو اہل افتاکار عمومی رجحان علاحدگی کے حق کو تسلیم نہ کرنے کی طرف ہوتا ہے۔ اس کے برعکس ہمارے ہاں فیملی کورٹس میں زوجین کے درمیان تفریق کے لیے محض خانہ پری قسم کی کارروائی ہوتی ہے اور عملاً صورت حال یہ ہے کہ فریقین کو اس بات کا یقین ہوتا ہے کہ عورت اگر تفریق کے حصول کے لیے عدالت چلی گئی تو بہر حال اسے تفریق کی ڈگری مل ہی جائے گی؛ عدالت میں جانا محض رسمی کارروائی ہی ہوتی ہے۔ حالانکہ خود قانون جج کو یہ کہتا ہے کہ وہ باقاعدہ ٹرائل سے پہلے زوجین کے درمیان مصالحت کی کوشش کرے یا اس کا موقع فراہم کرے،<sup>(۱۹)</sup> لیکن اس پر عمل کتنی عدالتوں میں ہوتا ہے؟ اس کے بارے میں کچھ عرض کرنے کی ضرورت نہیں۔ اکثر بیشتر حالات میں زوجین کے درمیان منافرت کی وجوہ وقتی یا ان دونوں کے تعلقات سے باہر کے عوامل کے تحت ہوتی ہیں، مثلاً اس عدم مفاہمت کے پیچھے دونوں میں سے کسی کے والدین یا کسی اور فیملی ممبر کا عمل دخل ہوتا ہے؛ اس لیے بیشتر حالات میں ان کے درمیان مفاہمت کے امکانات ہوتے ہیں۔ چنانچہ قرآن کریم نے ﴿إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا﴾<sup>(۲۰)</sup> (اگر زوجین کے درمیان مقرر کیے گئے دو ثالث ان کے معاملات درست کرنے کا تہیہ کر لیں تو اللہ تعالیٰ ان دونوں میں موافقت پیدا فرمائی دیں گے) کے ذریعے اسی حقیقت کو بیان فرمایا ہے۔ لیکن عموماً عدالتی کارروائی میں اس طرح کی عملی حقیقتیں نظر انداز ہو جاتی ہیں، اور یہ بات واضح ہونے کے باوجود کہ عملاً ان عائلی عدالتوں پر جو اخراجات اٹھ رہے ہیں وہ محض پیشیاں بھگتنے اور رسمی کارروائیاں کرنے پر اٹھ رہے ہیں۔ اس سلسلے میں کبھی عملی حقائق کا جائزہ لے کر قانون سازی کی سنجیدہ کوشش نہیں کی گئی۔ پھر اس بات کو محض اتفاق کہا جائے یا کچھ اور کہ ۱۹۷۹ء میں پاکستان میں جب حدود قوانین نافذ ہوئے تو چند ہی سالوں کے عرصے میں ایسے تجزیوں، سرویز اور اعداد و شمار کا سیلاب اٹا آیا جس سے

۱۹- دی ویسٹ پاکستان فیملی کورٹس ایکٹ ۱۹۶۳ء آرٹیکل ۱۰

یہ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی کہ ان قوانین نے عورتوں کی مشکلات میں اضافہ کیا ہے، جب کہ ایوب خان کے دور میں نافذ ہونے والے عائلی قوانین پر نصف صدی گزر گئی ہے، لیکن اس کے بارے میں ایسے اعداد و شمار اور میدانی تحقیقات عموماً دست یاب نہیں ہیں جن سے پتا چل سکے کہ جس بنتِ حوا کے نام پر یہ قوانین لاگو کیے گئے یہ اسے کتنا فائدہ پہنچا سکے ہیں؟

حاصل یہ کہ معاشرے کی عملی حقیقتیں کیا ہیں، مثلاً کن کن علاقوں میں کتنے فی صد کم عمری کے نکاح ہو رہے ہیں، ان کے محرکات اور عوامل کیا ہوتے ہیں، ان میں کتنے نکاحوں میں رخصتی تک نوبت پہنچتی ہے اور کتنوں میں رخصتی سے پہلے ہی پیچیدگیاں پیدا ہو جاتی ہیں، رخصتی ہو جانے کے بعد ان میں کتنے فیصد نکاح کامیاب ثابت ہوتے ہیں، یا مثلاً ہمارے ہاں عورتیں خلع یا فسخ نکاح کا دعویٰ لے کر عدالتوں میں آتی ہیں، اس کی وجوہات عموماً کیا ہوتی ہیں، وکیل کے تیار کیے ہوئے کیس اور حقیقی وجوہات میں کتنی یکسانیت ہوتی ہے، کتنے فیصد مقدمات میں واقعی بیوی اپنے خاوند سے علاحدگی چاہتی ہوتی ہے اور کتنے فیصد کیسوں میں وہ اپنے خاندان کی انا کی بھینٹ چڑھ کر دباؤ کے تحت عدالت میں بیان دے رہی ہوتی ہے، میاں بیوی کے درمیان تفریق کے بعد کیا ہوتا ہے اور کسے کس طرح کے مسائل کا سامنا ہوتا ہے۔۔۔ اس طرح کے بے شمار سوالات ہیں جن کے بارے میں قابل اعتماد اعداد و شمار دست یاب نہیں ہیں۔ حالاں کہ آج شماریات کا دور ہے، دنیا بھر میں ہر کامیاب پالیسی کے پیچھے میدانی تحقیق (field research) اور مصدقہ سروے اور اعداد و شمار ہوتے ہیں۔ حیرت کی بات یہ ہے کہ روایتی علما تو دنیا سے کٹ کر اپنی محدود دنیا میں بند رہنے کے لیے مطعون تھے ہی، جدت پسندی کا دعویٰ کرنے والوں کو بھی اس طرح کے مسائل میں امر واقعہ جاننے اور اس کے لیے سائنٹیفک انداز اپنانے کی ضرورت محسوس نہیں ہوئی۔ حکومتی وسائل کے ساتھ اسلام پر کام کرنے والے اداروں نے اس طرح کا کام کروانے کی غالباً کبھی ضرورت محسوس نہیں کی، جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ جدید دینی موضوعات پر ہماری بحثوں اور تحقیقات کی نوعیت نظری زیادہ اور عملی کم ہے، حالاں کہ سائنسی انداز سے سامنے لائے جانے والے حقائق کا نہ تو انکار ممکن ہوتا ہے اور نہ ہی کوئی ان سے صرف نظر کر سکتا ہے۔

خاندانی مسائل کی تو محض مثال دی گئی ہے، وگرنہ زندگی کے ہر شعبے سے متعلق اسلام کے حوالے سے مکتباتی تحقیق (library research) کی پشت پر میدانی تحقیق (field research) کا ہونا انتہائی ضروری ہے۔ یہ کام بڑے بڑے دینی ادارے بھی کر سکتے ہیں جہاں فتوے کے لیے بڑی تعداد میں لوگ رجوع کرتے ہیں؛ اس لیے کہ عام لوگوں کے ساتھ اس ذریعے سے ان کا براہ راست رابطہ ہوتا ہے، اور سرکاری سطح کے بڑے اداروں



مثلاً اسلامی نظریاتی کونسل، بڑی سرکاری جامعات، بالخصوص انٹرنیشنل اسلامک یونیورسٹی اور اس کے ذیلی تحقیقی اداروں کی بھی اس طرح کے کاموں کی بھی طرف توجہ فائدہ مند ثابت ہو سکتی ہے۔

### ۳۔ فقہی مسائل اور دلائل کا تعلق

کسی زمانے میں فقہ سے مراد عمومی طور پر دانش مندی اور تفقہ فی الدین سے مراد دین کی سمجھ جاتی تھی، لیکن وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ فقہ کا اطلاق دین کے عملی اور فرعی احکام پر ہونے لگا۔ البتہ ہر دور میں تفقہ کے لوازم میں سے یہ بات رہی کہ حکم شرعی کو اس کی دلیل سے سمجھا جائے، چنانچہ متاخر ادوار میں فقہ کی جو تعریف کی گئی اس میں بھی من أدلتها التفصیلیۃ کی قید موجود ہے۔ درس نظامی میں شامل فقہ کی کتابوں میں بھی فقہ کی یہی تعریف پڑھی پڑھائی جاتی ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ بغیر دلیل محض حکم شرعی جاننا فقہ نہیں ہے۔ اس کے باوجود دینی مدارس سے وابستہ افتا کے حلقوں میں اس بات کی تو گنجائش کسی حد تک تسلیم کی جاتی ہے کہ اگر ایک فقہ کے مطابق عمل میں لوگوں کو شدید دشواری پیش آرہی ہو تو چاروں فقہوں میں سے کسی اور کے قول پر عمل کر لیا جائے، لیکن مختلف اقوال میں سے کسی ایک کو دلیل کے نقطہ نظر سے ترجیح دی جائے، اسے کئی حلقوں میں عموماً اچھا تصور نہیں کیا جاتا۔ اس کی غالباً وجہ یہ ہے کہ فقہی موضوعات پر ان حلقوں میں وہ حضرات بات کرتے ہیں جو افتا کے شعبے سے منسلک ہوتے ہیں اور عام طور پر انھوں نے افتا کی باقاعدہ تربیت حاصل کی ہوتی ہے، اور افتا کی اس تربیت کا بنیادی اصول یہ ہے کہ آج کا مفتی درحقیقت مفتی نہیں ہے بلکہ ناقل فتویٰ ہے۔ اس کا کام صرف اتنا ہے کہ اس خاص فقہ، مثلاً فقہ حنفی کے اہل التریح جسے ترجیح دے گئے ہیں اسے نقل کر دے اور خاص اور متعین صورت حال پر اسے منطبق کر دے۔ ایک حد تک یہ طرز عمل معقول بلکہ ضروری ہے، اس لیے کہ ہر ایک کو راجح مرجوح کے کام پر لگا دینا کسی طرح مناسب نہیں ہے۔ ویسے بھی جسے اس طرح کے کام سے عملی واسطہ رہا ہو اس کے لیے یہ اندازہ لگانا مشکل نہیں ہے کہ فقہ کی کتب میں سے مسائل کو سمجھ کر کسی خاص صورت حال پر منطبق کر لینا بھی کوئی معمولی کام نہیں۔ اتنا کام بھی تجربہ، مشق، سمجھ بوجھ اور بیک وقت فقہ کے مختلف ابواب پر نظر کا تقاضا کرتا ہے۔ اس بات کو سمجھنے میں آسانی کے لیے یہ مثال پیش کی جاسکتی ہے کہ ہمارے ہاں مختلف سطحوں کے جو ڈاکٹر حضرات لوگوں کے علاج معالجے میں مصروف ہیں وہ کسی شعبے کے سپیشلسٹ ہونے کے باوجود عموماً میڈیکل سائنس کے محقق اور دریافت کنندہ نہیں ہوتے، ان کا کام یہ ہوتا ہے کہ انھوں نے اس شعبے کے تحقیق کاروں کے نتائج تحقیق کو اچھی طرح سمجھا ہوتا ہے، مزید مطالعے کے ذریعے نئے نتائج تحقیق کے بارے میں آگاہی حاصل کرتے رہتے ہیں، اور

ان نتائج تحقیق کو اپنے مریضوں پر ان کے حالات اور اپنی سمجھ بوجھ اور تجربے کے مطابق منطبق کر کے ان کی راہ نمائی کرتے ہیں۔ اس طرح سے میڈیکل پریکٹیشنرز کی اکثریت کی حیثیت وہی ہوتی ہے جو مفتی بمعنی ناقل کی ہوتی ہے، اور اس کام کو اتنا سادہ انداز میں نہیں لیا جاتا، بلکہ اس کے لیے بھی انھوں نے باقاعدہ اپنے اساتذہ کی نگرانی میں تدریسی ہسپتالوں میں تربیت حاصل کی ہوتی ہے، اور ایسی تربیت یا تجربے کو ضروری سمجھا جاتا ہے۔ اگر ایک ڈاکٹر اپنے شعبے میں نئی تحقیقات نہیں کر رہا تو اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ بے کار ہے، جتنا کام وہ انجام دے رہا ہے وہ بھی اہم ہے اور اس کی بھی معاشرے کو ضرورت ہے۔ جتنا کام ایک میڈیکل پریکٹیشنر کا ہے اسی طرح کے کام کی فقہ میں افتا کے عنوان سے تربیت دی جاتی ہے، اور اسی کو یوں کہہ دیا جاتا ہے کہ ان کا کام محض نقل فتویٰ ہے۔ دینی راہ نمائی کے حوالے سے اتنا کام انجام دینے والوں کی بھی معاشرے کو اسی طرح ضرورت ہے جس طرح صحت کے حوالے سے اسے عام میڈیکل پریکٹیشنرز کی ضرورت ہے۔

لیکن جس طرح یہ کہنا تو درست ہے کہ عام ڈاکٹر کا کام غیر اہم نہیں لیکن یہ کہنا درست نہیں کہ یہ کام کافی ہے، بلکہ اس کے ساتھ ایسے لوگوں کی بھی ضرورت ہے جو میڈیکل سائنس میں نئی سے نئی تحقیقات اور انکشافات دنیا کے سامنے لائیں، اسی طرح ناقلانہ طرز کا افتا کا کام اپنی جگہ اہم اور معاشرے کی ضرورت اور خاص قسم کی تربیت کا محتاج ہے، لیکن اسے کافی قرار نہیں دیا جاسکتا۔ دنیا میں جو نئے نئے سوالات پیدا ہو رہے ہیں، حالات، مقامی یا بین الاقوامی رسم و رواج اور عرف و غیرہ کی تبدیلی سے غور و فکر کے نئے درتچے جو کھل رہے ہیں ان سے عہدہ برآ ہونے کے لیے ذرا مختلف نوعیت کے کام کی ضرورت ہوتی ہے۔ جس کام کی تربیت حاصل کی گئی ہے اگر وہ اسی کام پر استعمال ہو تو کوئی مسئلہ پیدا نہیں ہوتا، لیکن ایک کام کی تربیت دوسرے کام میں استعمال ہونے لگے تو کئی مسائل جنم لیتے ہیں۔ یہاں بھی اسی طرح کی دو غلطیاں عموماً ہو جاتی ہیں، ایک یہ کہ یہ جو کہا جاتا ہے کہ ”دلیل پر بحث کرنا ہمارا کام نہیں ہے“ یہ عام میڈیکل پریکٹیشنر کی نوعیت کے کام یعنی افتا بمعنی نقل فتویٰ کی تربیت کا لازمی حصہ ہے، اسے دوسری نوعیت کے کام یعنی نئے حالات کے پیدا کردہ سوالات کی تحقیق کے کام پر استعمال کرنا ٹھیک نہیں ہے۔ اس دوسری نوعیت کے کام کے اپنے کچھ تقاضے ہیں۔ ظاہر ہے کہ تحقیق کا کام دلیل۔ بالخصوص حکم کی علت۔ پر غور کے بغیر ممکن نہیں ہے، اور جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا، اصل فقہ یہی ہے؛ اس لیے مفتی بمعنی ناقل فتویٰ کے لیے اگر دلیل پر غور ممنوع ہونا تسلیم کر بھی لیا جائے تو اس پابندی کا اطلاق فقہ سے متعلق تمام کاموں اور کاوشوں پر کرنا درست نہیں ہو گا۔ جب کہ عملاً بعض حلقوں میں بسا اوقات ایسا ہو جاتا ہے کہ اگر کوئی صاحب دوسری نوعیت کے کام میں پہلے قسم کے کام کے ڈسپلن کو اختیار نہیں کرتے اور دلیل کے نقطہ نظر سے مسئلے پر بات

شروع کر دیتے ہیں تو ان کے بارے میں کوئی زیادہ مثبت رائے قائم نہیں کی جاتی، حالاں کہ اس دوسری نوعیت کے کام میں۔ جیسا کہ آگے چل کر عرض کیا جائے گا۔ دلیل کے اعتبار سے بحث ناگزیر ہوتی ہے۔

دوسری غلطی یہاں یہ ہو جاتی ہے کہ جس کام کو نقل محض سمجھ کر اختیار کیا گیا تھا اس کے بارے میں یہ سمجھ لیا جاتا ہے کہ دینی حوالے سے ہونے والے کسی بھی علمی کام کے بارے میں آخری فیصلہ صادر کرنا اس کا منصب ہے، اس لیے کسی فقہی موضوع پر کسی قسم کا علمی اور تحقیقی کام سامنے آنے کی صورت میں اس کام کا دلیل کے ساتھ جائزہ لینے یا دلیل کے ساتھ اختلاف کرنے کی بجائے سب سے پہلے اسے کسی دارالافتا میں لے جایا جاتا ہے۔ اگر وہاں سے اس کام کے غلط یا ”گمراہی“ ہونے کا فتویٰ صادر ہو جائے تو عربی محاورے کے مطابق سمجھا جاتا ہے ”قطعت جھیزة قول کل خطیب“، اب بس حرفِ آخر سامنے آگیا ہے، مزید بولنے کی کوئی گنجائش نہیں رہی؛ گویا جو خود کو ناقل محض کہہ رہا تھا وہ حج اور حکم بھی بن گیا۔ یہ ایسا ہی ہو گیا جیسے ایک عام پریکٹس کرنے والا ڈاکٹر میڈیکل سائنس پر ریسرچ کے کاموں کے بارے میں فیصلے کرنے لگ جائے کہ کس پروجیکٹ کو جاری رہنا چاہیے اور کس کو نہیں۔ یہ بات یہاں فتوے کے بارے میں محض عوامی رویے کے حوالے سے نہیں کی جا رہی کہ وہ فتوے کو کس طرح کن مواقع پر استعمال کرتے اور کس طرح وہ فتوے کو ہر مسئلے کا حل سمجھ کر ہر کام اسی کے ذریعے نکالنے کی کوشش کرتے ہیں، بلکہ بات اس حوالے سے ہے کہ یہ مسئلہ محض عوام کا نہیں، خود اہل افتا کی بیدار مغزئی اور معاملہ فہمی کا بھی ہے۔

ہمارے عام دینی مدارس میں افتا بمعنی نقل کے کام میں بھی اگرچہ بہتری کی بہت گنجائش موجود ہے، لیکن یہ ہر حال خاصی حد تک یہ کام ہو ضرور رہا ہے۔ جب کہ دوسری نوعیت کا کام زمانے کی ضرورت، سوالات اور چیلنجز کے پیدا ہونے کی رفتار کے مقابلے میں بہت کم ہے۔ اگر کہیں ہوتا بھی ہے تو کسی نہ کسی طرح یہ دوسرا کام پہلے کام ہی کے فریم میں کسا جاتا ہے۔ ہر کام کے کچھ قدرتی اثرات اور تقاضے ہوتے ہیں، مروجہ افتا کی نوعیت کا کام ذہنی ساخت کو اصول و کلیات کی بجائے جزئیات کی طرف زیادہ مائل کرتا ہے؛ جب کہ دوسری نوعیت کے کام کے لیے عمومی، کلی اور اصولی ذہن کی زیادہ ضرورت ہوتی ہے۔ جب اسے پہلے کام کے فریم میں لانے کی کوشش کی جاتی ہے تو اس کا دم گھٹنے لگتا ہے، اس طرح سے اس کام کی حوصلہ افزائی نہیں ہو پاتی۔ اگر ہمارے دینی مدارس سے وابستہ حلقے اس پہلو کی طرف توجہ دیں تو ان میں موجود بہت سی اعلیٰ ذہانتوں اور اسلامی علمی ذخیرے تک گہرائی کے ساتھ رسائی رکھنے والی صلاحیتوں کو زنگ آلود ہونے سے بچایا جاسکتا ہے اور اس طرح غیر متحرک جوہر قابل کی ایک بڑی تعداد کو فقہی ارتقا میں اہم کردار ادا کرنے کا موقع مل سکتا ہے، اور یہ چیز خود دینی مدارس کے ان حلقوں کی افادیت

تسلیم کرنے میں بڑی مددگار ثابت ہو سکتی ہے۔ پہلی قسم کی خدمات کا تعلق جس طرح براہ راست عامۃ الناس سے ہوتا ہے، اس لیے اس میں جس احتیاط کی ضرورت ہوتی ہے دوسری نوعیت کے کام کے مخاطب چونکہ اہل علم و دانش کا مخصوص حلقہ ہی ہوتا ہے، اس لیے اس میں اس قدر محتاط اور حساس ہونے کی ضرورت نہیں ہے، اس میدان میں کام کرنے والوں کو غلطیاں کر کے سیکھنے کے زیادہ مواقع ملنے چاہئیں۔

بنیادی طور پر فقہی مسائل کو ہم تین دائروں میں تقسیم کر سکتے ہیں: پہلا دائرہ ان مسائل کا ہے جس کی ایک مسلمان کو اپنی عام دینی زندگی میں ضرورت پیش آتی ہے، لیکن اس کے کوئی قابل ذکر اثرات اس خاص عمل سے باہر زندگی پر مرتب نہیں ہوتے، مثلاً نماز میں کون سی غلطی ہو جائے تو سجدہ سہو کرنا ہوگا، کون سی غلطی کی صورت میں نماز کا اعادہ کرنا ہوگا، کن چیزوں سے روزہ ٹوٹتا ہے اور کن سے نہیں ٹوٹتا۔۔۔ اس دائرے میں افتاکا روایتی طریق کار بہ دستور رہنا چاہیے، اس میں رد و بدل کی نہ صرف یہ کہ خاص ضرورت نہیں بلکہ ان مسائل کو دوبارہ زیر بحث لانے سے وقت اور صلاحیتوں کا ضیاع ہوگا۔

دوسرا دائرہ وہ ہے جس میں عمل کے گہرے اثرات عمومی زندگی پر بھی پڑتے ہیں، یا ان پر عمل میں خاصی دشواری کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ اس دائرے کی مثالوں میں ہم نکاح و طلاق کے کئی مسائل کو ذکر کر سکتے ہیں، فقہ المعاملات، فقہ الجنایات، فقہ الاقليات، بین الاقوامی تعلقات کے بہت سے مسائل اور وہ بے شمار مسائل اس دائرے میں آسکتے ہیں جو جدید دور کی مختلف سطح کی تبدیلیوں سے متاثر ہوئے ہیں، عبادات کے بعض مسائل خصوصاً سفر سے متعلق بعض مسائل بھی ان میں شامل ہیں۔ اس طرح کے مسائل کے حل میں عام روایتی طرز بہت حد تک ناکافی ہے، اس دائرے میں عالمگیریہ اور شامی وغیرہ متاخرین کی کتب سے نقل محض کے مقابلے میں غور و فکر اور بحث و تحقیق کی زیادہ ضرورت موجود ہے۔ جیسا کہ پہلے ذکر کیا گیا بحث و تحقیق کا مزاج اور اس کے تقاضے عام افتا کے تقاضوں سے مختلف ہوتے ہیں، بحث و تحقیق کی مثال کسی صنعتی ادارے کے ریسرچ یا مینوفیکچرنگ کے شعبے کی سی ہے، اور ہمارے ہاں جس معنی میں افتا بمعنی نقل پایا جاتا ہے اس کی مثال کسی پروڈکٹ کی تیاری اور کوالٹی چیکنگ وغیرہ کے مراحل سے گزرنے کے بعد عام صارف تک پہنچانے کے عمل کی سی ہے۔

اس دوسرے دائرے کے کام کی نوعیت میں دو پہلو خاص طور پر قابل توجہ ہیں، اس لیے کہ برصغیر میں غالباً یہ دونوں پہلو زیادہ نظر انداز ہوئے ہیں۔ ایک یہ کہ اس طرح کے کام میں کسی خاص فقہ پر اس طرح سے انحصار ممکن نہیں ہے جس طرح پہلی قسم کے مسائل میں ہوتا ہے۔ اس میں کسی بھی مسئلے کی تحقیق کے لیے بہ حیثیت مجموعی پوری فقہ اسلامی بالخصوص مرکزی دھارے کی چار بڑی فقہوں سے استفادہ کرنا ہوگا۔ دین کے

عمومی مزاج اور مقاصد کو مد نظر رکھتے ہوئے ایسے راستے تجویز کرنا ہوں گے جن کے ذریعے عالمگیریت کے اس دور کے سیاسی، سماجی، آبادیاتی (demographical)، معاشی اور بین الاقوامی تعلقات وغیرہ کے زمینی حقائق اور تیزی سے پیدا ہوتی ہوئی عملی تبدیلیوں کا ساتھ دیا جاسکے اور یہ واضح ہو سکے کہ اسلامی تعلیمات ہر دور اور ہر علاقے میں قابل عمل ہیں۔ اگرچہ کسی مخصوص فقہ (مثلاً برصغیر میں فقہ حنفی) سے باہر کے اقوال سے استفادہ پہلی نوعیت کے افتا کے کام میں کوئی نئی بات نہیں، مولانا اشرف علی تھانوی (م: ۱۹۴۳ء/ ۱۳۶۲ھ) کی الحیلۃ الناجزة وغیرہ کی شکل میں اس کی متعدد مثالیں ملتی ہیں، لیکن عموماً ان حلقوں میں کسی دوسرے فقہی مذہب کو اختیار کرنے کے لیے بہت سخت شرائط ذکر کی جاتی ہیں۔ جب کہ دوسرے دائرے کے کام میں شرائط کے اس فریم سے باہر نکلنا ہو گیا اسے وسیع کرنا ہو گا۔ حقیقت یہ ہے کہ اصولی طور پر تقلیدی حلقوں میں بھی یہ بات تسلیم کی گئی ہے۔ اگرچہ روٹیوں میں اس کا اثر بسا اوقات نظر نہیں آتا۔ کہ کسی علاقے میں کسی متعین فقہ کی تقلید کی وجہ یہ نہیں ہے کہ صرف وہ فقہ ہی برحق ہے؛ بلکہ اس کی وجوہات تدبیری نوعیت کی ہیں، مثلاً ایک بنیادی وجہ یہ تھی کہ عالم اسلام کے کئی علاقوں میں ایک سے زائد فقہیں دست یاب نہیں تھیں، اس لیے کسی دوسری فقہ پر عمل کرنے کی سبیل موجود نہیں تھی اور ایسا کرنے کی صورت میں خود اس متبادل فقہ کی روسے بھی سنگین غلطیوں کا خطرہ رہتا تھا۔ اس سلسلے میں پچھلی صدی کے ایک ایسے جید عالم کے دو حوالے پیش کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے جو تقلیدی فریم سے نکلنے کے معاملے میں کافی محتاط تھے اور تقلیدی اور افتا کے روایتی حلقوں میں ان پر اعتماد کیا جاتا ہے، اور وہ عالم ہیں مولانا اشرف علی تھانوی۔ مولانا نے اپنے ایک وعظ ”الهدی والمغفرة“ میں اس موضوع پر قدرے تفصیل سے روشنی ڈالی ہے اور یہ بتلایا ہے کہ جہاں ایک ہی فقہ کی کتب اور علماء دست یاب ہوں وہاں اس متعین فقہ کے دائرے ہی میں رہنا ضروری ہے۔ وہ اپنی اس گفتگو کے دوران میں فرماتے ہیں:

یہ بھی وجہ ہے ہندوستان میں تقلید مذہب حنفی کے وجوب کی کہ یہاں رہ کر کسی دوسرے مذہب پر صحیح عمل نہیں ہو سکتا، کیونکہ ہندوستان کے اکثر علماء حنفی ہیں، اور یہاں کتابیں بھی فقہ حنفی کی زیادہ ملتی ہیں، اساتذہ بھی اسی فقہ کے میسر ہو سکتے ہیں، دوسرے فقہ کی نہ زیادہ کتابیں یہاں موجود ہیں، نہ ان کے پڑھانے والے میسر آسکتے ہیں، تو عمل کی کیا صورت

(۲۱)

ہو؟

اس سے زیادہ وضاحت کے ساتھ یہ بات مولانا تھانوی ہی کے ایک فیض یافتہ مولانا حبیب احمد کیرانوی نے انہی کی سرپرستی میں لکھی جانے والی کتاب 'إعلاء السنن' کے فقہی مقدمے میں لکھی ہے۔ مولانا حبیب احمد کیرانوی نے پہلے تو مختلف فقہوں کے مقلدین کے اس دعوے اور دلائل کو ذکر کیا ہے کہ ان کے بقول ان کے امام کی فقہ سب سے افضل ہے۔ یہ باتیں نقل کرنے کے بعد مولانا نے بڑی وضاحت کے ساتھ ان کی تردید کرتے ہوئے یہ بتایا ہے کہ بذات خود کسی امام کی فقہ کو دوسرے امام کی فقہ پر کوئی فوقیت حاصل نہیں ہے، اسی سلسلے میں وہ فرماتے ہیں:

والحق أن الأئمة المقتدى بهم في الدين كلهم على هدي مستقيم، فأبى مذهب من مذاهبه كان شائعا في بلد من البلاد وفي العلماء به كثرة، يجب على العامي اتباعه، ولا يجوز له تقليد إمام ليس مذهبه شائعا في بلده ولا في العلماء به كثرة؛ لتعذر الوقوف على مذهب ذلك الإمام في جميع الأحكام والحال هذه فافهم؛ فإن الحق لا يتجاوز عنه إن شاء الله تعالى، ولو شاعت المذاهب كلها في بلد من البلاد واشتهرت، وفيه من العلماء بكل مذهب عدد كثير، جاز للعامي تقليد أي مذهب من المذاهب شاء، وكلها في حقه سواء، وله أن لا يتمذهب بمذهب معين، ويستفتي من شاء من علماء المذاهب، هذا مرة وذلك أخرى، كما كان عليه السلف الصالح رضي الله عنهم، بشرط أن لا يلقق بين مذهبين في عمل واحد، ولا يتتبع الرخص متبعا هواه، لأن ذلك من

(۲۲)

التلهي وهو حرام بالنصوص.

صحیح بات یہ ہے کہ جن ائمہ کی بھی اقتدا کی جاتی ہے وہ سارے کے سارے سیدھے راستے پر ہیں، لہذا ان کے مذاہب میں سے جس کا مذہب بھی کسی علاقے میں مروج ہو اور وہاں اس مذہب کے جاننے والوں کی کثرت ہو تو عامی پر اس مذہب کی اتباع واجب ہے، اور اس کے لیے ایسے امام کی تقلید درست نہیں ہے جس کا مذہب وہاں عام نہ ہو اور اس مذہب کے جاننے والے کثرت سے موجود نہ ہوں؛ اس لیے کہ ایسی حالت میں تمام احکام میں اس امام کے مذہب کو جاننا انتہائی دشوار ہو گا۔ اس بات کو اچھی طرح سمجھ لو، اس لیے کہ ان شاء اللہ حق اس سے متجاوز نہیں ہو گا۔ اور اگر کسی علاقے میں تمام مذاہب رائج اور مشہور ہوں اور ہر مذہب کے جاننے والے علما بھی وہاں کثیر تعداد میں موجود ہوں تو عامی کے لیے بھی جائز ہے کہ وہ ان مذاہب میں سے جس مذہب کی چاہے تقلید کر لے، اور یہ سارے مذاہب اس کے حق میں برابر ہیں، اور اس کے لیے یہ بھی جائز ہے کہ کسی متعین مذہب کو اختیار نہ کرے، بلکہ مختلف مذاہب کے علما میں سے جس سے چاہے مسئلہ

دریافت کر لے، کبھی اس سے، کبھی اُس سے، جیسا کہ سلفِ صالحین کا طریقہ تھا، بہ شرطے کہ ایک ہی عمل میں دو مذہبوں کے درمیان تلیف نہ کرے اور اپنی خواہشات کی پیروی کی خاطر رخصتوں کا متلاشی نہ بنے، اس لیے کہ یہ دین کو کھلوانا بنا ہے، جو نصوص کی رو سے ناجائز ہے۔

ان دو عبارتوں سے خصوصاً مؤخر الذکر عبارت میں تقلیدِ شخصی کے حوالے سے تین ایسی باتیں واضح ہو رہی ہیں جن سے عموماً روایتی حلقوں میں سہو نظر ہو جاتا ہے۔ ایک تو یہ کہ متعین مذہب کی پابندی کی جو صورت ان عبارتوں سے واضح ہو رہی ہے یہ تقریباً وہی صورتِ حال ہے جو قرونِ اولیٰ میں بھی درپیش تھی کہ ہر علاقے میں کچھ صحابہ نے جا کر خاص فقہی منہج اور طرزِ عمل کی بنیاد رکھی تھی اور وہی طرزِ عمل وہاں رائج ہو گیا تھا۔ جس طرح آج مختلف مذاہب مختلف فقہا کی شخصیتوں کے حوالے سے پہچانے جاتے ہیں اسی طرح اس زمانے میں علاقوں کے اعتبار سے پہچانے جاتے تھے۔ حضرت عمر بن عبدالعزیز رضی اللہ عنہ کو جب سب لوگوں کو ایک مذہب پر مجتمع کرنے کی تجویز دی گئی تو انھوں نے اس تجویز کو رد کر دیا اور اسی کے ساتھ انھوں نے تمام علاقوں میں یہ مراسلہ بھجوایا کہ ہر علاقے میں وہیں کے فقہا کے مذہب پر عمل کیا جائے، <sup>(۲۳)</sup> درحقیقت اس مراسلے کے ذریعے ایک طرف تو یہ بات تسلیم کی گئی تھی کہ تمام فقہا کے مذاہب برحق ہیں، دوسرے ہر علاقے میں دستِ یاب مذہب پر عمل کا کہا گیا تھا۔ گویا کسی کے لیے کسی مذہب کی وجہ ترجیح یہ ہے کہ وہ اسے عمل کے لیے آسانی سے دستِ یاب ہے اور اس کی تفصیلات اور عمومی مزاج سے آگاہی آسان ہے۔ امام مالک رضی اللہ عنہ نے اپنی مؤطا کو نافذ کرنے کی تجویز کو رد کرنے کی جو وجوہات بیان کی تھیں وہ بھی اس سے ملتی جلتی تھیں۔ اور یہ ایسی بات ہے کہ بڑے بڑے مجتہدین نے بھی اس دائرے سے کسی مضبوط دلیل ہی کی بنیاد پر نکلنا پسند کیا ہے، جیسا کہ امام مالک رضی اللہ عنہ اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے فقہی منہج سے واضح ہے کہ انھوں نے بنیادی طور پر اپنے علاقے کے مشائخ کے اقوال کو لیا ہے۔ امام محمد موطا اور اپنی دیگر تصانیف میں یہ بتانے کا اہتمام کرتے ہیں کہ اس مسئلے میں ہمارے علاقے کے فقہا کا نقطہ نظر کیا ہے۔ تاہم جہاں انھیں دوسرے علاقوں کے فقہا کے قول میں وزن نظر آیا تو اسے قبول کرنے میں بھی انھوں نے کوئی ہچکچاہٹ محسوس نہیں کی؛ گویا کسی متعین مذہب کو اختیار کرنے کا تعلق بنیادی طور پر دوسرے مذہب کی عدم دستِ یابی کے ساتھ ہے۔

دوسری بات جو اس عبارت سے واضح ہو رہی ہے وہ یہ ہے کہ جہاں ایک سے زائد مذہب مروج اور بہ آسانی دست یاب ہوں اور کسی مذہب پر عمل کرنے میں اس مذہب سے لاعلمی کی وجہ سے غلطی میں مبتلا ہونے کا اندیشہ نہ ہو، وہاں کسی متعین مذہب کو اختیار کرنا ضروری نہیں ہے۔ صرف یہ ضروری ہے کہ ایک عمل اور مسئلے میں ناجائز تلفیق کا مرتکب نہ ہو، اور خواہشات کی پیروی میں دین کو کھلوانا نہ بنا لے۔

تیسری اہم بات جو یہاں کہی گئی ہے وہ یہ ہے کہ آدمی اتباعِ ہوئی کا مرتکب ہو رہا ہے یا نہیں؛ اس کا فیصلہ بھی وہ خود ہی کر سکتا ہے۔ اصل میں اگلی صدیوں میں جب فقہی مذاہب خاص خاص علاقوں کے دائرے سے باہر نکلے اور ایک ایک علاقے میں کئی کئی فقہی مذاہب تک رسائی پہلے کے مقابلے میں زیادہ آسان ہوئی تو اسی دور میں یا اس سے ذرا بعد کے دور میں یہ سوال اٹھا کہ اگر یہ اجازت دے دی جائے کہ اپنی مرضی سے کسی بھی فقہیہ کے قول پر عمل کر لیا جائے تو اتباعِ ہوئی کا راستہ کھلے گا۔ اس راستے کو بند کرنے کے لیے خاص مذہب کے اختیار کرنے کی دوبارہ تلقین کی گئی۔ ابتدائی دور کی تلقین کی جو وجہ بیان کی گئی تھی، یعنی دیگر مذاہب کی عدم دست یابی، وہ کئی علاقوں میں کافی حد تک ختم ہو چکی تھی۔ اب اتباعِ ہوئی کے خدشے کے پیش نظر بعض حضرات کو اسی طرح کی تلقین کی ضرورت پیش آئی۔ لیکن اسی کے ساتھ ساتھ ہر دور میں یہ رجحان بھی موجود رہا ہے کہ اتباعِ ہوئی سے بچنے کا ہر شخص خود اہتمام کر سکتا ہے، یہ اس کے ضمیر کا مسئلہ ہے، متعین مذہب کو اختیار کرنے کی پابندی صرف پہلی وجہ سے ہونی چاہیے، یعنی متبادل مذہب کی عدم دست یابی۔ مولانا حبیب احمد کیرانوی نے مذکورہ عبارت میں اسی دوسرے نقطہ نظر کو اختیار کرتے ہوئے اتباعِ ہوئی ہونے یا نہ ہونے کو خود عمل کرنے والے پر چھوڑ دیا ہے۔ یہ بات معروف ہے کہ إعلاء السنن، جس کے مقدمے کی یہ عبارت ہے، مولانا اشرف علی تھانوی کی سرپرستی میں لکھی گئی ہے، اور وقت تالیف سے اب تک متعدد مرتبہ شائع ہو چکی ہے۔ بیشتر طباعتیں مولانا تھانوی کے حلقے کے علما کی نگرانی میں ہوئی ہیں؛ اس کے باوجود مولانا کیرانوی کی اس بات سے نہ تو اختلاف کیا گیا اور نہ ہی کسی نے توضیحی نوٹ لکھنے کی ضرورت محسوس کی۔ اس سے یہ تصور کیا جاسکتا ہے کہ یہ رائے۔ جو بذاتِ خود بھی معقول معلوم ہوتی ہے۔ کوئی شاذ رائے نہیں ہے۔

لیکن جیسا کہ پہلے اشارہ کیا گیا، عملاً یہ پہلو اہل افتاء سے نظر انداز ہو جاتا ہے۔ اس کی ایک مثال یہ دی جاسکتی ہے کہ رمضان المبارک میں بڑے صغیر سے بے شمار لوگ حرمین شریفین کی حاضری دیتے ہیں، جن کی اکثریت حنفی ہوتی ہے، وہاں کے ائمہ و تر دو سلاموں کے ساتھ ادا کرتے ہیں، یعنی دور کعتوں پر سلام پھیر کر تیسری رکعت کے لیے کھڑا ہوا جاتا ہے۔ جب کہ فقہ حنفی کے مطابق اس طرح وتر کی نماز ادا نہیں ہوتی۔ اب یہ سوال اٹھا کہ حنفی



حضرات وہاں کے ائمہ کے پیچھے وتر ادا کریں یا نہ کریں، اور کیا اس طرح سے ان کی وتر کی نماز ادا ہو جائے گی؟ اس سوال کے جواب میں پاکستان کے بڑے بڑے حنفی مراکز اقامت اکثر و بیشتر کا فتویٰ یہی ہے کہ حنفی حضرات کو ان ائمہ کے پیچھے وتر کی نماز ادا نہیں کرنی چاہیے۔ اس کی بنیاد اس مسئلے کو بنایا گیا ہے کہ اگر امام کی نماز ایسی ہو جو امام کے مذہب کے مطابق تو درست ہو لیکن مقتدی کے مذہب کے مطابق درست نہ ہو تو مقتدی کی نماز نہیں ہوتی۔ یہ مسئلہ فقہ حنفی کے علاوہ دیگر فقہی مذاہب میں بھی ملتا ہے۔ لیکن اول تو اس مسئلے میں بعض بڑے حنفی فقہاء کی ایک دوسری رائے بھی موجود ہے، وہ یہ کہ اس میں امام کی رائے کا اعتبار ہے، لہذا اگر امام کی رائے کے مطابق نماز ہوگی تو مقتدی کی نماز بھی ہو جائے گی اگرچہ امام کا عمل مقتدی کی رائے کے مطابق مفید صلوٰۃ ہی کیوں نہ ہو؛ چنانچہ حنفیہ میں سے ابو بکر جصاص، صاحب ہدایہ کے شاگرد سراج الدین، علامہ محمد انور شاہ کشمیری اور شیخ الہند مولانا محمود حسن جیسے کئی حضرات کی یہی رائے تھی کہ امام مقتدی کے مذہب کی رعایت نہ بھی کرے اور امام کا عمل مقتدی کے مذہب کے خلاف ہو تب بھی اقتدا درست ہوگی۔ علامہ محمد انور شاہ کشمیری نے فیض الباری میں تفصیل سے اس مسئلے پر روشنی ڈالی ہے، اور بعض فقہائے حنفیہ کا یہ نقطہ نظر بھی نقل کیا ہے کہ ایسی صورت میں اقتدا صحیح نہ ہونے کی بات صرف متاخرین کے ہاں ملتی ہے، متقدمین کے ہاں ایک دوسرے کے پیچھے بہ کثرت نماز پڑھنے کے باوجود یہ سوال زیر بحث ہی نہیں آیا۔<sup>(۲۳)</sup> تاہم یہاں اصل مسئلہ یہ نہیں ہے، اس لیے کہ جو حنفی وہاں وتر پڑھ رہا ہو گا اس کے ذہن میں یہ نہیں ہوگا کہ میں فقہ حنفی کے مطابق وتر پڑھ رہا ہوں، بلکہ اسے معلوم ہوتا ہے کہ دو رکعتوں پر سلام بھی پھرنا ہے اور قنوت بھی رکوع کے بعد ہوگا؛ اس لیے وہ درحقیقت ان دو مسئلوں میں فقہ حنفی پر عمل ہی نہیں کر رہا، بلکہ دوسری فقہ پر عمل کر رہا ہے، اور اس موقع پر اس کے حق میں دوسرے فقہی مذہب پر عمل کے عدم جواز کی کوئی وجہ موجود نہیں؛ اس لیے کہ نہ تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ متبادل فقہ کا عالم اسے دست یاب نہیں؛ کیوں کہ یہاں تو اس فقہ کا عالم خود نماز پڑھا رہا ہے، مقتدی نے تو اس کے پیچھے وہی کچھ کرتے چلے جانا ہے، اور نہ اتباع ہوئی والی وجہ موجود ہے؛ اس لیے کہ دو رکعتوں کے ساتھ وتر پڑھنے سے اس کا کوئی ذاتی مفاد وابستہ نہیں ہے، اس کا منشا ایک تو باجماعت وتر پڑھنا ہے، دوسرے حرم شریف کی اتنی بڑی جماعت میں شرکت کی سعادت حاصل کرنا ہے، اور سب سے بڑھ کر اتنی طویل اور خشوع و خضوع اور لاکھوں آمین والی قنوت کی دعائیں شریک ہونا ہے؛

۲۳- محمد انور شاہ کشمیری، فیض الباری شرح صحیح البخاری، کتاب الغسل : باب مسح الید بالتراب،

ان مقاصد میں سے کسی کو بھی اتباعِ ہوی نہیں کہا جاسکتا۔ ایسے میں یہ کیوں نہ کہہ دیا جائے کہ وہ یہ نیت کر لے کہ ان مسئلوں میں میں امام احمد کے مذہب عمل کر رہا ہوں، اصل مسئلہ جو کہ امام اور مقتدی کی رائے میں اختلاف کی وجہ سے پیدا ہوا تھا، وہ ان مسئلوں میں ان وتروں کی حد تک باقی ہی نہیں رہا۔

مذکورہ بحث اس سلسلہ کلام کی مناسبت سے یہاں آگئی کہ دوسرے دائرے کے اندر جس نوعیت کے کام کی ضرورت ہے اس کا ایک اہم قابل توجہ پہلو تو یہ ہے کہ اس میں دوسرے فقہی مذاہب سے استفادے میں توسع کی ضرورت ہے، اس لیے کہ کسی متعین فقہ کی پابندی کی ایک بڑی وجہ دوسرے مذہب کی عدم دست یابی تھی، دوسرے دائرے میں تحقیقی کام کرنے والے کے لیے یہ عدم دست یابی رکاوٹ نہیں ہونی چاہیے؛ کیوں کہ بطور محقق اس کی ذمہ داری ہے کہ وہ دوسرے نقطہ ہائے نظر کو جاننے کے لیے تمام ممکنہ وسائل بروئے کار لائے اور مقصد چوں کہ اپنی کسی ذاتی خواہش کو پورا کرنا نہیں ہے بلکہ امت اور معاشرے کے افراد کا بھلا سوچنا ہے، اس لیے اسے اتباعِ ہوی نہیں کہا جاسکتا۔ اس طریقے سے اگر سہولتیں بھی سوچی جاتی ہیں تو وہ چونکہ اپنی ذات کے لیے نہیں بلکہ امت اور مسلمانوں کے کسی معاشرے کے لیے ہیں، اس لیے امید ہے کہ وہ نبی کریم ﷺ کی اس دعا میں داخل ہوں گی ”اَللّٰهُمَّ مَنْ رَفَقَ بِاُمَّتِيْ فَارْفُقْ بِهٖ، وَمَنْ شَقَّ عَلَيْهِمْ فَشَقَّ عَلَيْهِ“<sup>(۲۵)</sup>، یعنی اے اللہ جو میری امت کے ساتھ نرمی کا معاملہ کرے آپ اس کے ساتھ نرمی کیجیے اور جو ان کے ساتھ سختی کا برتاؤ کرے آپ بھی اس کے ساتھ سختی برتیے۔

اس کام کا دوسرا اہم پہلو مسئلے کو دلیل کے نقطہ نظر سے دیکھنا ہے۔ بڑے صغیر کے بعض حلقوں میں یہ سمجھا جاتا ہے کہ ائمہ مجتہدین سے منقول مسائل بلکہ متأخرین کی تصریحات میں دلیل کے اعتبار سے بحث کرنا درست نہیں ہے، اس لیے کہ ان مسائل میں دلیل کے اعتبار سے بات کرنا ان میں محاکمہ کرنے کے مترادف ہے، اور اس کے لیے ضروری ہے کہ محاکمہ کرنے والا شخص ان ائمہ سے بڑھ کر ہو، یا کم از کم ان کے برابر کے درجے کا ہو؛ لیکن یہ بات اصول کے درجے میں مان بھی لی جائے تب بھی اس وقت منطبق ہوتی ہے جب دلیل کے حوالے سے بحث کرنے کا مقصد محض محاکمہ اور ان فقہاء کے اقوال میں سے خطا اور صواب کی تعیین کرنا ہو؛ جب کہ دلیل پر بحث کا محض یہ مقصد نہیں ہوتا، بلکہ دلیل پر بحث کرنے کا ایک فائدہ تو یہ ہوتا ہے کہ اس سے زیر بحث مسئلے میں فقہاء کے

۲۵- مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقیق: شعیب ارنؤوط وغیرہ، بیروت، مؤسسۃ الرسالہ، طبع اول ۱۴۱۲ھ، حدیث نمبر

مدارک اور ان کے مزاج و منشا کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے، دوسرے اس طرح سے مسئلے سے متعلق تمام نصوص اور ان پر روایت و درایت کے نقطہ نظر سے کی گئی بحثیں سامنے آجاتی ہیں، جس سے مسئلے کے تمام پہلو اور اس کی مکمل تصویر سامنے آکر اس معاملے میں شریعت کا مزاج سمجھنے میں آسانی ہو جاتی ہے۔

اصل بات یہ ہے کہ کسی منزل من اللہ نص کی یہ خصوصیت کہ اس میں زمان و مکان کے احاطے کی صلاحیت ہو اور اس میں ہر طرح کے حالات کی رعایت ہو، یہ خصوصیت کسی اور نص میں تسلیم نہیں کی جاسکتی۔ اگرچہ قرآن و سنت کی نصوص کو بھی فقہا بسا اوقات مخصوص ماحول کے تناظر میں دیکھتے اور اسی کے مطابق ان کا مفہوم اخذ کرتے ہیں؛ کسی امتی کی نص تو لازماً مخصوص ماحول اور حالات کی اسیر ہوگی۔ فقہا جو کچھ لکھتے ہیں اس سے مخصوص سماجی، سیاسی اور معاشی حالات کو الگ نہیں کیا جاسکتا؛ اس لیے اسے اسی تناظر میں دیکھنا ضروری ہوتا ہے، وگرنہ خود ان فقہا کی منشا سمجھنے میں غلطی ہو سکتی ہے۔ مثال کے طور پر فقہ حنفی میں متعدد مسائل ایسے ہیں جن میں خاوند کی غلطی کی سزا کے طور پر اس کی طرف سے دی گئی طلاقوں کو نافذ قرار دیا جاتا ہے، اگرچہ اصول کے لحاظ سے وہ طلاق نہیں بنتی۔ مثلاً نیشے کی حالت میں طلاق دی گئی ہو، اور اس نیشے میں خاوند کا کوئی عذر نہ ہو تو اکثر حنفیہ کی تصریح کے مطابق طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ نیشہ خاوند کی غلطی سے تھا، اس کی اس غلطی بلکہ گناہ کا اسے یہ فائدہ نہیں ملنا چاہیے کہ وہ اپنی زبان سے نکالے ہوئے طلاق کے الفاظ کے اثر سے بچ جائے، بلکہ اسے اس نیشے کی سزا اس شکل میں ملنی چاہیے کہ اس کی زبان سے نکلے ہوئے طلاق کے الفاظ کو مؤثر مانتے ہوئے طلاق کو نافذ قرار دیا جائے۔ مشائخ حنفیہ کی اس دلیل سے خود معلوم ہو رہا ہے کہ وہ ایک ایسے ماحول میں بات کر رہے ہیں جس میں طلاق نافذ ہونا خاوند کے نقصان میں جاتا ہے، عورت کے لیے نہ صرف یہ کہ اس میں نقصان کی کوئی بات نہیں بلکہ بعض عبارات سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ یہ بات عورت کے مفاد میں جاتی ہے۔ عرب معاشرے میں بھی یہ صورت حال موجود تھی اور کافی حد تک، غالباً اب بھی ہے کہ ایک طرف تو اس نے پہلے خاوند سے بھاری بھر کم مہر وصول کیا ہوتا تھا، پھر طلاق کے بعد بھی اسے مناسب مہر کے ساتھ بہ آسانی رشتہ مل جاتا تھا، جس کی ایک مثال یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ کے زمانے میں قریش کی ایک خاتون فاطمہ بنت قیسؓ کو، جو تیز مزاج بھی تھیں، جب اپنے خاوند کی طرف سے طلاق ہوئی تو عدت ختم ہوتے ہی تین رشتے ان کے لیے موجود تھے۔ دو نے خود ان سے کسی طرح رابطہ کیا تھا اور ایک کی تجویز خود نبی کریم ﷺ کے ذہن میں تھی، جب کہ آج بڑے صغیر کے سماجی ماحول میں یہ صورت حال نہیں ہے؛ یہاں طلاق یا فرقت کے نتائج بد عموماً سب سے زیادہ عورت اور اس کے بچوں ہی کو بھگتتا پڑتے ہیں۔ طلاق ہونا تو بڑی بات ہے، محض منگنی ٹوٹ جانا بعض اوقات اس کے لیے اتنا بڑا دھتبا بن جاتا ہے کہ اس

کے لیے دوسرا رشتہ تلاش کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔ ان حالات میں طلاق نافذ کرنا صرف نشہ کرنے والے مرد ہی کو سزا نہیں ہے بلکہ بے قصور عورت کو بھی اس کی سزا سہنا پڑتی ہے۔ ایسی صورت میں، جب کہ معلوم ہے کہ فقہا کی بات کے پیچھے مخصوص حالات ہیں، بدلے ہوئے حالات میں اس بات کو لاگو کرنے سے پہلے یہ ضروری ہو جاتا ہے کہ اس معاملے میں شریعت کے اصل مزاج کو دیکھنے اور سمجھنے کی کوشش کی جائے۔ اس کے لیے جہاں دیگر فقہا کے اقوال کو مد نظر رکھنا ہوگا، وہاں اس مسئلے کے شرعی دلائل کو، خواہ وہ روایت سے تعلق رکھتے ہوں یا درایت سے، نظر انداز کرنا بھی درست نہیں ہوگا۔ مثلاً طلاق کے مذکورہ مسئلے میں یہ دیکھنا ہوگا کہ کیا خاوند کو سزا دینے کے علاوہ بھی اس حالت میں طلاق نافذ کرنے کی کوئی اور وجہ موجود ہے، اور اصل قاعدے کے لحاظ سے کیا اس شخص کی ذہنی حالت کو اس قابل سمجھا جائے گا کہ اس کی طلاق معتبر اور نافذ ہو؟ اس کا جواب ہمیں نفی میں ملتا ہے؛ اس لیے کہ اسی طرح کی نشے کی کیفیت ہو لیکن اس میں خاوند کا کوئی عذر موجود ہو، مثلاً نشے والی وہ چیز اس نے غلطی سے استعمال کی ہو تو اس حالت میں اس کی دی گئی طلاق نافذ نہیں سمجھی جاتی، اس سے معلوم ہوا کہ اصولی طور وہ اپنی ذہنی کیفیت کے لحاظ سے اس قابل نہیں ہے کہ اس کی طلاق کو معتبر سمجھا جائے۔

در اصل ہوتا یہ ہے کہ فقہا ایک بات ذکر فرماتے ہیں، پھر اس پر مختلف تفریعات قائم کرتے ہیں، پھر ان تمام تفریعات کو جمع کرنے کے لیے کوئی ضابطہ ذکر کرتے ہیں، پھر اس ضابطے سے مزید کچھ نتائج اخذ کرتے ہیں۔ ان کاوشوں کی قدر و قیمت اور افادیت کا کلی طور پر انکار نہیں کیا جاسکتا، لیکن بعض اوقات اس تفریع در تفریع میں بات اتنی دور نکل جاتی ہے کہ شریعت کا اصل منشا اور مقصود کہیں بہت پیچھے رہ جاتا ہے، اور یہ عبارات اس طرح سے بذات خود مقصود بن جاتی ہیں کہ ساری ذہانتوں کا مصرف یہی رہ جاتی ہیں، بلکہ بعض اوقات تو ان عبارات کے بارے میں ’ظاہریہ‘ والا رویہ سامنے آتا ہے۔ اس طرح سے بعض حضرات، فقہی عبارات کے اہل الظاہر بن جاتے ہیں کہ ان کے ہاں نصوص کے بارے میں ظاہریہ والا طرز عمل پسندیدہ نہیں ہے۔ دوسرے دائرے کے جس نوعیت کے کام کا اوپر ذکر کیا گیا ہے اس کے لیے دوبارہ پیچھے کی طرف لوٹنا ضروری ہوتا ہے؛ اس کے لیے ایک تو اڈیلین دور کے فقہا کی طرف رجوع کرنا ہوگا، دوسرے نصوص اور دیگر شرعی دلائل کو بھی مد نظر رکھنا ہوگا۔

اوپر جس طرح کی صورت حال کا ذکر آیا ہے اس کی مثالیں تو بے شمار ہو سکتی ہیں، یہاں ایک مثال ذکر کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ یہ بات تو دینی علوم کا ہر طالب علم جانتا ہے کہ اسلام نے جس طرح بیچ کی اجازت دی ہے اسی طرح عقدِ اجارہ کو جائز قرار دیا ہے، یعنی جس طرح یہ جائز ہے کہ معاوضہ دے کر کوئی چیز کسی سے حاصل کر لی جائے اسی طرح یہ بھی درست ہے کہ معاوضہ دے کر کسی کی خدمات یا حق استعمال (منافع) کو حاصل کر لیا

جائے۔ کوئی چیز کتنا معاوضہ دے کر حاصل کرنی ہے؛ اگر حلت و حرمت کا مسئلہ درپیش نہ ہو تو یہ فیصلہ کرنا بنیادی طور پر عقد کرنے والوں کا کام ہے۔ معاوضہ دینے والا خود بہتر فیصلہ کر سکتا ہے کہ یہ چیز اتنا معاوضہ دے کر مجھے حاصل کرنی چاہیے یا نہیں۔ یہی اصول خدمات اور منافع (اشیا استعمال کرنے کا حق) کے بارے میں ہونا چاہیے، لیکن بعض مشائخ حنفیہ نے یہ بات کہہ دی اور ممکن ہے انھوں نے محض نکتے کے درجے میں کہی ہو<sup>(۲۶)</sup> کہ اجارہ ایسا عقد ہے جو خلاف قیاس ہے، اس بات کو سرخسی نے ”زعم بعض مشائخنا“ کہہ کر نقل کیا ہے، اور اس نقطہ نظر کو وضاحت اور دلیل کے ساتھ نقل کرنے کے بعد کہا ہے ”وہذا عندی لیس بقوی“، اس کے بعد مدلل طریقے سے اس بات کو رد بھی کیا ہے<sup>(۲۷)</sup> (ابن قیم نے بھی إعلام الموقعین میں اس نقطہ نظر کی تردید میں

تفصیل سے لکھا ہے)<sup>(۲۸)</sup>۔ لیکن اس کے باوجود یہ بات متاخرین میں رواج پائی اور اس کے ساتھ یہ اصول ملا لیا گیا کہ جس چیز کو خلاف قاعدہ نص کی وجہ سے اختیار کیا گیا ہو اس کی محدود دائرے ہی میں اجازت دی جاتی ہے، لہذا بیع کے بارے میں تو یہ اصول ہے کہ اگر کوئی چیز شرعاً اور نصاً ناجائز اور ناقابل بیع نہیں ہے تو کس چیز کی بیع جائز ہے کس کی ناجائز؟ ہر چیز کے بارے میں جزوی طور پر بتانا یہ فقہ کا کام نہیں ہے، یہ فیصلہ کرنا خود عاقدین کا کام ہے، لیکن اجارے کے بارے میں مذکورہ دو اصولوں کو ملا کر یہ طے کر لیا گیا کہ ہر اجارے میں یہ طے کرنا کہ یہ درست ہے یا نہیں؟ اس کا فیصلہ فقہ کرے گی؛ کیوں کہ اصل ضابطے کی رو سے تو اجارہ ویسے ہی جائز نہیں ہونا چاہیے تھا، لہذا اب ہر اجارے میں یہ دیکھا جائے گا کہ یہاں اس اصل ضابطے سے روگردانی یا اس سے استثناء کی وجہ پیدا ہوئی ہے یا نہیں۔ ایک مرتبہ یہ رخ اختیار کرنے کے بعد متاخرین کے ہاں متعدد اجارات کو محض اس بنیاد پر فاسد یا ناجائز قرار

۲۶۔ بہ ظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اصل میں یہ بات اس سیاق میں کہی گئی ہو کہ دین کا مدار محض عقل پر نہیں ہے، نہ حنفیہ ہی محض عقل پر احکام کا مدار رکھتے ہیں، اگر ایسا ہوتا تو اجارہ ناجائز ہوتا؛ اس لیے محض عقلی دلیل کا مقتضایہ ہے کہ منافع کا چونکہ فی الحال وجود نہیں ہے اس لیے منافع کی بیع ناجائز ہونی چاہیے، لیکن چونکہ حنفیہ نص کو اصل بنیاد بناتے ہیں اس لیے نص کی وجہ سے حنفیہ نے اسے جائز قرار دیا۔ ہو سکتا ہے کہ اجارہ کو خلاف قیاس اس معنی میں قرار دیا گیا ہو، لیکن بعد میں خلاف قیاس ہونے کا مطلب یہ سمجھ لیا گیا کہ شریعت کا اصل منشا ہی یہ ہے کہ اجارہ نہیں ہونا چاہیے، جہاں ہو گا وہ ایک بہ درجہ مجبوری استثنائی شکل ہوگی۔

۲۷۔ دیکھیے: شمس الائمہ امام سرخسی، المبسوط، بیروت، دار المعرفہ، ۱۴۱۲ھ، ۱۹۹۳ء، ج ۱۵، ص ۷۲

۲۸۔ دیکھیے: ابن قیم جوزیہ، إعلام الموقعین عن رب العالمین، ت: محمد عبدالسلام ابراہیم: بیروت، دار الکتب العلمیہ، ط ۱،

دے دیا گیا کہ وہ اس مذکورہ فریم میں نہیں آتے۔ مثلاً ایک شخص نے اپنے کپڑے دھوئے ہیں، اسے کوئی ایسی موزوں جگہ نہیں مل رہی جہاں انہیں وہ سوکھنے کے لیے ڈالے، وہاں اسے کسی کا مملو کہ درخت نظر آتا ہے جس پر کپڑوں کو ڈال کر وہ سکھا سکتا ہے، لیکن درخت کا مالک بغیر معاوضے کے درخت کی یہ سہولت حاصل کرنے کی اسے اجازت نہیں دیتا۔ اگر یہ کپڑا دھونے والا معاوضہ ادا کرنے کے لیے تیار ہو جاتا اور معاوضہ دے کر درخت کی یہ سہولت حاصل کر لیتا ہے تو متاخرین کے ہاں اسے ایک فاسد اجارہ شمار کیا گیا ہے۔ یہ وجہ نہیں کہ درخت کا اس مقصد کے لیے استعمال ناجائز ہے، یہ وجہ بھی نہیں کہ درخت کے مالک نے مفت درخت کو استعمال کرنے کی اجازت نہ دے کر بخل کا ارتکاب کیا ہے۔ اگر وجہ یہ ہوتی تو اسے اجاراتِ فاسدہ کی بجائے اجاراتِ مکروہہ میں شمار کیا جاتا۔ وجہ یہ ہے کہ لوگ اس طرح کا اجارہ عموماً گرتے نہیں ہیں اس لیے تعامل اور حاجتِ عامہ کا تحقق نہیں ہوا، اس لیے اس کی اجازت نہیں۔ اسی طرح سے مطالعے کے لیے کتاب کے اجارے کو بھی فاسد قرار دیا گیا ہے؛ اصل وجہ وہی ہے کہ یہ سمجھ لیا گیا کہ اجارہ اپنی ذات کے اعتبار سے ایک ممنوعہ عقد ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی شخص بالکل نئی چیز بنا کر بیچنے کے لیے پیش کر دے تو اسے اس انداز سے ناجائز یا فاسد نہیں کہا جاتا، جب کہ اگر کوئی شخص نئی نوعیت کا اجارہ کر رہا ہے تو متاخرین کے اس طرزِ فکر کے مطابق ناجائز قرار پاتا ہے۔ آج کل مختلف خدمات اور سہولتوں کی معاوضے کے ساتھ فراہمی کی نئی شکلیں آئے دن وجود میں آتی رہتی ہیں، اگر اس اصول کو استعمال کیا جائے تو کسی نئی قسم کی سروس کے جواز کے لیے اس کا عام اور متعارف ہونا ضروری قرار پائے گا۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ اس کے جواز کے لیے ضروری ہو گا کہ پہلے کچھ عرصہ کچھ لوگ اسے ناجائز ہونے کی حالت میں کریں اس کے بعد وہ حدودِ جواز میں داخل ہوگی، یا یہ کہ نئی قسم کی سہولتیں اور سروسز وہ لوگ ایجاد نہیں کر سکیں گے جو شرعی احکام پر عمل کرنا چاہتے ہوں۔ ایسی حالت میں ظاہر ہے کہ پیچھے کی طرف جا کر یہ دیکھنے میں کوئی قباحت نہیں کہ نصوص، آثار اور متقدمین فقہاء کے ہاں اجارے کے بارے میں اس طرح کا کوئی اصول ملتا بھی ہے یا نہیں، اور یہ کہ دلیل اور شریعت کے اصل منشا کے اعتبار سے اس اصول میں کتنا وزن ہے۔ جب ہم کہتے ہیں کہ مسائل کو دلیل کے تناظر میں دیکھنے کی ضرورت ہے تو اس کا مقصد اسی طرح کی صورتِ حال سے نکلنا ہے۔

اسی کی ایک اور مثال یہ پیش کی جاسکتی ہے کہ قاضی کے سامنے کسی کی گواہی معتبر ہے اور کس کی نہیں؟ اس کے بارے میں کئی فقہاء کے ہاں یہ نظر آتا ہے کہ انھوں نے شہادت کو 'ولایت' کے نظریے کے ساتھ جوڑ دیا اور یہ اصول طے ہو گیا کہ کسی کی گواہی تب معتبر ہوگی جب کہ گواہ کو مشہود علیہ پر 'ولایت' حاصل ہو، جسے کسی شخص پر ولایت حاصل نہیں وہ اس کے خلاف گواہی دینے کا بھی اہل نہیں۔ اس اصول پر جزئیات کی تفریح میں

بات اتنی دور تک نکل گئی کہ نص کے جو لفظ تھے 'بیئہ' کے (البيئۃ علی المدعی والیمن علی من أنکر) وہ نظروں سے کہیں اوجھل ہو گئے۔ اس صورتِ حال میں مسئلے کے اصل جوہر (core) اور مرکز کی طرف لوٹنے کے لیے دلیل پر غور ضروری ہے۔

جب بات آئے گی دلیل کے اعتبار سے غور کرنے کی تو اس میں مرکزی دھارے کے فقہاء سے ہٹ کر شخصیات سے بھی استفادہ کرنے میں کوئی قباحت نہیں ہوگی۔ جو بھی دلیل کے ساتھ بات کر رہا ہو اسے دیکھنا اور پرکھنا چاہیے۔ یہ بات اس لیے کہنا پڑ رہی ہے کہ برصغیر کے بعض حلقوں میں بعض شخصیات کے حوالے سے خاص قسم کے تحفظات پائے جاتے ہیں، مثلاً ابن تیمیہ اور ابن قیم کو ان کے بعض اصلاحی، تجدیدی اور عزیمت پر مبنی کارناموں کی وجہ سے تو اہمیت دی جاتی ہے، فقہی امور میں یہ سمجھا جاتا ہے کہ ان کے ہاں کوئی قابلِ استفادہ بات نہیں ہو سکتی، اور اس حوالے سے ان سے استفادے میں بعض حلقوں میں خاص قسم کا ابا پایا جاتا ہے۔ جب کہ حقیقت یہ ہے کہ اگر ان کی کتب کا مطالعہ کیا جائے، بالخصوص ابن قیم کا، توفیق پر ان کی دسترس اور ان کی فکر کی اصالت (originality) ناقابلِ انکار نظر آتی ہے۔ بالخصوص ابن قیم کے ہاں فقہ المعاملات پر قابلِ استفادہ آرا ملتی ہیں۔ اسی طرح ابن حزم اپنی ظاہریت کے حوالے سے مشہور ہیں، بعض جگہوں پر ان کی ظاہریت یا ان کے مخصوص مزاج کی وجہ سے ان کی عجیب باتیں بھی سامنے آگئی ہیں؛ لیکن ہر مسئلے پر وہ اپنے انداز سے اور کسی سے متاثر ہوئے بغیر دلیل کے ساتھ بات کرتے ہیں اور اس دوران بعض اوقات بڑے پتے کی بات کہہ جاتے ہیں۔

تیسرا دائرہ کسی موضوع پر اسلامی تعلیمات کے مطابق قانون سازی کا ہے، چاہے اس کا تعلق کسی دستوری معاملے سے ہو یا عام قوانین سے۔ اس دائرے میں وسیع تر انداز میں غور کی دوسرے دائرے سے بھی زیادہ ضرورت ہے، جیسا کہ اگلے عنوان کے تحت اس پر گفتگو آ رہی ہے۔ اس سلسلے میں یہ بات بھی قابلِ ذکر ہے کہ تقریباً ہر زمانے کے بعض فقہاء کے کچھ ایسے اقوال رہے ہیں جنہیں اقوالِ شاذہ یا ان کا تفرّد سمجھا گیا۔ یہ تفرّدات یا اقوالِ شاذہ دو طرح کے ہوتے ہیں، بعض تفرّدات تو واقعتاً کسی بڑے آدمی کی کسی غلط فہمی کا نتیجہ ہوتے ہیں، اس لیے کہ کہا جاتا ہے لکل عالم زلۃ یعنی ہر عالم کہیں نہ کہیں پھسل جاتا ہے۔ لیکن ضروری نہیں کہ ہر تفرّد اسی نوعیت کا ہو۔ بعض اہل علم کی آرا ایسی بھی ہو سکتی ہیں جنہیں کسی خاص زمانے تک علمی حلقوں میں کوئی اہمیت نہ دی گئی ہو، لیکن کسی دوسرے وقت میں وہی رائے توجہ کی مستحق بن جائے۔ اس لیے کسی رائے کا شاذ ہونا زمان و مکان کے اعتبار سے امر اضافی بھی ہو سکتا ہے۔ انسان کے جینیاتی نظام (genetic system) میں بسا اوقات متضاد

خصوصیات موجود ہوتی ہیں، جنہیں سائنسی زبان میں alleles کہا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر مرد اور عورت کے ملاپ سے جو نیا خلیہ وجود میں آئے گا اس میں ہو سکتا ہے کہ ایک قدر لمبا ہونے کا جین موجود ہو اور دوسرا چھوٹے قدر کا، اسی طرح ایک طرف گورے رنگ کا جین ہو دوسری طرف سانولے رنگ کا، ان میں ایک جین بہ روئے کار اور فعال ہو جاتا ہے لیکن دوسرا ختم نہیں ہوتا، بلکہ غیر فعال حالت میں موجود رہتا اور اگلی نسلوں میں منتقل بھی ہوتا رہتا ہے اور کسی نسل میں جا کر بہ روئے کار بھی آ جاتا ہے۔ اس طرح سے نسلوں کے بعد ایسی خصوصیات کا حامل بچہ بھی پیدا ہو سکتا ہے جو اس کے والدین میں نظر نہ آتی ہوں۔ اسی حقیقت کی طرف آنحضرت ﷺ نے اس وقت اشارہ فرمایا تھا جب آپ سے ایک اعرابی نے یہ ذکر کیا تھا کہ میں اور میری بیوی دونوں سفید رنگت والے ہیں، لیکن ہمارے ہاں جو بچہ پیدا ہوا ہے وہ سیاہ رنگت والا ہے۔ مقصد اس کا یہ تھا کہ وہ اپنی بیوی پر تہمت لگا کر اس بچے کے نسب کی ذمہ داری سے نکل جائے۔ آنحضرت ﷺ نے اس کی توجہ اسی حقیقت کی طرف دلائی کہ ہو سکتا ہے کہ تمہاری پرانی نسلوں میں سے کسی کا اثر شامل ہو گیا ہو۔ آنحضرت ﷺ نے لفظ ارشاد فرمائے لَعَلَّ عِرْقًا نَزَعَهُ۔<sup>(۲۹)</sup> اسی طرح فقہ اسلامی بھی ایک جامد نہیں بلکہ زندہ و متحرک چیز ہے، اس میں بعض اوقات مختلف جین موجود ہوتے ہیں اور وہ بہ روئے کار بھی ہوتے ہیں۔ اسی کے ساتھ کچھ ایسے جین بھی ہوتے ہیں کہ کسی ایک زمانے میں تو غیر فعال ہوتے ہیں لیکن دوسرے وقت میں بہ روئے کار آسکتے ہیں۔ اس لیے اس بات کا بہت امکان ہوتا ہے کہ فقہ اسلامی میں کئی اقوال، جن کو ایک زمانے تک ناقابل توجہ سمجھا جاتا ہو، لیکن وہ کسی زمانے کی ضرورت بن جائیں اور امت کا اجتماعی ضمیر انہیں قبول بھی کر لے، اور اللہ تعالیٰ نے اب تک اسے ”داشتہ آید بکار“ کا مصداق بنا کر محفوظ رکھا ہو، اس لیے ہمارے بعض حلقوں میں اقوال شاذہ کو جس حقارت سے دیکھا جاتا ہے کم از کم قانون سازی کے مسائل پر غور کرتے ہوئے یہ رویہ نظر ثانی کا محتاج ضرور ہے۔

## ۴۔ افتا اور قانون سازی کے مباحث میں فرق

یہیں سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ بسا اوقات عام افتا میں اور قانون سازی کے لیے ہونے والے فقہی مباحث میں فرق ملحوظ نہیں رہتا، دونوں کے لیے ایک ہی طرح کا منہج استعمال کیا جاتا ہے۔ بلکہ اوّل تو دینی مدارس سے تعلق رکھنے والے حلقوں کے لوگ قانونی اور دستوری نوعیت کی بحثوں سے گریز یا لا تعلقی ہی کی راہ



اختیار کرتے ہیں۔ بسا اوقات تو یہ جاننے کی بھی کوشش نہیں کی جاتی کہ اسلامی قانون کے حوالے سے آج کل کیا کیا سوالات زیرِ گردش ہیں، لیکن اگر ان موضوعات کی طرف توجہ کر بھی لیں تو یہاں بھی وہی بات دیکھنے کو ملتی ہے؛ یا تو افتا کی تربیت کو ہی بعینہ یہاں استعمال میں لایا جاتا ہے یا مناظرے کے انداز کو، جسے ہم بہتر سے بہتر لفظوں میں المجادلۃ بالثبی ہی أحسن سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ دونوں کام اور ان کے لیے درکار تربیت کی اہمیت اپنی جگہ لیکن ہر اچھی چیز کے استعمال کا بھی موقع محل ہوتا ہے۔ قانون سازی کی بحثوں میں جب مجادلہ کارنگ آتا ہے تو وہ بہتر سے بہتر کی تلاش کی بجائے ایک مخصوص نقطہ نظر کا دفاع نظر آتا ہے، اس تاثر ہی سے اس ساری محنت کی افادیت بہت کم ہو کر رہ جاتی ہے۔ اور اگر قانون سازی کے مسائل میں صرف افتا کے لیے حاصل کردہ تربیت کو استعمال میں لایا جائے تو مسئلے کو دلائل شرعیہ، اصول و کلیات اور قواعد کی روشنی میں دیکھنے کی بجائے جزئیات اور عبارات پر زیادہ انحصار رہتا ہے۔ دلیل کا اگر ذکر آئے بھی تو ایسا عموماً ”دفاع“ یا ”جواب دینے“ کے لیے ہوتا ہے، خود مسئلے پر غور کے لیے نہیں۔

یہاں یہ بات ذہن نشین رہنی چاہیے کہ فتوے کا کام بہت نازک ہے، اس کی نزاکت پر سلف کے بے شمار اقوال پیش کیے جاتے ہیں۔ لیکن اسلامی قانون سازی کا معاملہ اس سے زیادہ نازک ہے؛ اس لیے کہ فتوے کا اثر چند فتویٰ پوچھنے والوں پر مرتب ہوتا ہے، جب کہ قانون کے اثرات لوگوں پر ہوتے ہیں، فتویٰ تو صرف ان لوگوں کے لیے ہوتا ہے جنہوں نے اس پر عمل کا ارادہ کیا ہوتا ہے، جب کہ قانون ہر ایک پر لاگو ہوتا ہے۔ پھر آج کے دور میں اگر کسی قانون میں اسلام کا دور دراز کا بھی حوالہ آجائے تو پوری دنیا کے کان کھڑے ہو جاتے ہیں، اور نہ معلوم کتنی تنظیمیں اس کے اثرات کا جائزہ لینے اور اس کی وجہ سے پیش آنے والی ”مشکلات“ کو بڑھا چڑھا کر پیش کرنے کے لیے خوردبینیں لے کر پہنچ جاتی ہیں۔ حضرت علیؓ کے ارشاد اُتْحَبُونَ اَنْ یُّکَذَّبَ اللّٰهُ وَرَسُوْلُهُ<sup>(۳۰)</sup>

کے مطابق ان حالات میں اسلامی قانون سازی کا معاملہ اور زیادہ نازک ہو جاتا ہے، پھر پاکستان کے حوالے سے قانون سازی کرتے ہوئے یہ بات بعض اوقات ذہنوں میں نہیں رہتی کہ جو شخص ہم سے فتویٰ معلوم کرنے آیا ہے اس کے بارے میں تو ہم یہ تصور کر سکتے ہیں کہ اس کا مقصد ایک متعین فقہ کے مطابق ہی ہم سے حکم شرعی پوچھنا ہے؛ اس لیے اسی فقہ کی روشنی میں ہم اس کی راہ نمائی کریں گے، لیکن ریاست پاکستان نے اپنے اوپر یہ تو لازم کیا ہوا ہے کہ وہ قرآن و سنت کے مطابق قانون سازی کرے گی، کسی خاص فقہ کی اتباع کو اس نے اپنے اوپر لازم نہیں

کیا۔ قرار داد مقاصد سے لے کر آٹھویں ترمیم کے ذریعے دستور میں شامل ہونے والی اسلامی دفعات تک ہر ایک میں صرف قرآن و سنت ہی کا حوالہ ہے، اور ان تمام آئینی دفعات پر تمام مکاتب فکر کے جید علما کا اتفاق بلکہ ان کی آرا شامل رہی ہیں۔ علما کرام کے متفقہ بائیس دستوری نکات میں بھی قرآن و سنت ہی کو بنیاد بنایا گیا ہے۔ کسی خاص فقہ کو قرآن و سنت سے مانخوذ قرار دینا تو درست ہے لیکن قرآن و سنت کے تقاضوں کو اس میں منحصر قرار نہیں دیا جاسکتا۔ اس لیے جب ریاست ہم سے سوال کرتی ہے کہ میں کیا قانون بناؤں یا ہم از خود ریاست کو اس طرح کا مشورہ دیتے ہیں، تو اس کا مقصد کسی خاص فقہ پر انحصار کے بجائے عمومی طور پر قرآن و سنت کی روشنی میں ہی بات کرنا ہوتا ہے، جس کے لیے ظاہر ہے کہ عہد صحابہ سے لے کر بعد کے مختلف ادوار کے فقہاء کی کاوشوں سے واقفیت اور استفادہ بھی ناگزیر ہے۔ اس طرح سے قانون سازی کے حوالے سے فقہی بحث کا اسلوب و انداز اور اس کے مراجع، عام افتاء سے بالکل مختلف ہوں گے، اس لیے ان میں ایک کے لیے دی گئی تربیت اور اس میں حاصل شدہ تجربے کو بعینہ اسی انداز سے دوسرے میں استعمال کرنا علما کرام کی اصطلاح میں شاید وضع الشیء فی غیر محلہ ہو۔

دینی مدارس ہی کی بات یہاں اس لیے کی جا رہی ہے کہ ان میں ایسے حضرات زیادہ موجود ہوتے ہیں جن میں اسلامی علوم کے اصل مصادر و مراجع تک رسائی کی بنیادی صلاحیت موجود ہوتی ہے، جب کہ تراث فقہی کی اس طرح کی صلاحیت عصری تعلیمی اداروں میں بسا اوقات نظر نہیں آتی۔ اگر دو کام کر لیے جائیں تو دینی مدارس کے اس جوہر قابل کو بہت زیادہ فائدہ مند بنایا اور اسے ایک وسیع تر دائرے میں استعمال کیا جاسکتا ہے: ایک یہ کہ فقہی تحقیق کے افتاء سے الگ مزاج اور تقاضوں کو سمجھ کر اس کی حوصلہ افزائی کا ماحول پیدا کیا جائے یا کم از کم اس کی حوصلہ شکنی سے گریز کیا جائے۔ دوسرے ان مدارس کے فضلا کو جدید حالات اور انھیں جاننے کے ذرائع اور جدید اسالیب تحقیق سے واقف کرایا جائے۔ پہلا کام تو صرف اہل مدارس ہی کر سکتے ہیں، جب کہ دوسرے کام میں سرکاری اداروں یا مالی وسائل اور متعلقہ مہارتیں رکھنے والے پرائیویٹ اداروں کو بھی آگے بڑھنا چاہیے۔ بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد کا اس سلسلے میں پہلے بھی بہت بڑا کردار رہا ہے، اسے مزید بڑھایا جاسکتا ہے؛ اس لیے اسے دینی مدارس کے فارغ التحصیل جوہر قابل کو نکھارنے کے لیے ان پر اپنے دروازے کھلے ہی رکھنے چاہئیں۔ باقاعدہ ڈگری کورسز کے علاوہ ان مدارس کے باصلاحیت فضلا، مدرسین اور اہل افتاء کے لیے مختصر دورانیے کے پروگرام بھی کافی مفید ثابت ہوتے ہیں۔ شریعہ اکیڈمی اور آئی پی ایس جیسے اداروں کو اس طرح کے کچھ تجربات بھی حاصل ہیں۔ اس طرح کے پروگرام اگرچہ بڑے دینی جامعات کے اندر بھی ہو سکتے ہیں، لیکن

مذکورہ نوعیت کے اداروں میں ہونے سے ان فضلا کو ذرا مختلف قسم کے ماحول میں وقت گزارنے کا موقع بھی ملتا ہے، جس کے اپنے فوائد ہوتے ہیں۔

## ۵- اسلامی قانون سازی میں ماہرین شریعت اور ریاستی اداروں کے کردار کی نوعیت

اوپر جو یہ ذکر کیا گیا کہ پاکستان نے بہ حیثیت ریاست کسی خاص فقہی مسلک کو اختیار نہیں کیا، بلکہ خود کو صرف قرآن و سنت کا پابند بنایا ہے، یہ بات دستور میں صراحتاً اگرچہ اب کہی گئی ہے، لیکن عملاً مسلمان ریاست کے لیے تقریباً یہی صورت حال فقہاء کے ہاں ہمیشہ سے مسلم رہی ہے۔ اس لیے کہ فقہاء کے ہاں ولایۃ الامر کا یہ اختیار مسلمہ رہا ہے کہ وہ اجتہادی مسائل میں فقہاء کے مختلف اقوال میں سے جسے چاہیں اختیار کر لیں، وہ جس قول کے مطابق بھی حکم جاری کر دیں یا فیصلہ کر دیں، اسے نافذ اور درست سمجھا جائے گا۔ اسے فقہاء کے ہاں یوں تعبیر کیا جاتا ہے کہ حکم حاکم یا قضاے قاضی رافع نزاع ہوتے ہیں۔ اس لیے کسی بھی دینی مسئلے میں اجتہاد کرنے کا حق اجتہاد کی صلاحیت رکھنے والے ماہرین کو اور مختلف اجتہادات میں سے کسی کے انتخاب اور اسے نافذ کرنے کا اختیار ولایۃ الامر یا ریاستی اداروں کو حاصل رہا ہے۔ ہمارے دستور میں قانون سازی کا اختیار بنیادی طور پر پارلیمنٹ کو دیا گیا ہے، تاہم اسلامی قانون سازی کے حوالے سے اس دستور میں دو مزید ادارے متعارف کرائے گئے ہیں: ایک کا کام منفی پہلو سے متعلق ہے، یعنی اس بات کا جائزہ لینا کہ کہیں کوئی قانون قرآن و سنت کے خلاف تو نہیں ہے، دوسرے کا کام مثبت پہلو سے بھی متعلق ہے، یعنی اسلام کے مطابق قانون سازی کرنے یا مردوجہ قوانین کو اسلام کے مطابق بنانے کے لیے ریاستی اداروں کی راہ نمائی کرنا۔ پہلا ادارہ وفاقی شرعی عدالت ہے، جس کا کام یہ ہے کہ وہ اپنے از خود اختیار سماعت، کسی شہری، یا کسی حکومت کی درخواست پر کسی قانون کے بارے میں جائزہ لے کہ وہ کہیں قرآن و سنت کے خلاف تو نہیں ہے، اگر وہ کسی قانون کو قرآن و سنت میں دی گئی اسلامی تعلیمات کے خلاف سمجھتی ہے تو حکومت کو مقررہ مدت کے اندر اسے تبدیل کرنے کا حکم دے سکتی ہے اور ایسا نہ ہونے کی صورت میں اس قانون کو کالعدم قرار دے سکتی ہے۔ دوسرا ادارہ اسلامی نظریاتی کونسل ہے، جس کا کام کسی زیر غور قانون سازی کے معاملات میں پارلیمنٹ، صوبائی اسمبلیوں، صدر اور گورنرز کو اس نقطہ نظر سے سفارشات پیش کرنا ہے کہ وہ قانون اسلامی تعلیمات کے مطابق ہے یا نہیں، نیز یہ کہ کس موضوع پر اسلام کے مطابق قانون سازی کیسے کی جاسکتی ہے؟ پہلے ادارے کے احکام جبری اور واجب العمل ہیں، جب کہ دوسرے ادارے کا کام صرف سفارشات پیش کرنا ہے۔ دوسرا فرق ان دونوں اداروں میں یہ ہے کہ اول الذکر کا کام سلبی نوعیت کا ہے، یعنی موجودہ قوانین میں سے کوئی

قانون اگر شریعت کے مطابق نہیں ہے تو وہ اسے کالعدم قرار دے سکتی ہے، لیکن جہاں اسلامی تقاضوں کے مطابق نئی قانون سازی کی ضرورت ہو وہاں اس عدالت کا کوئی کردار نہیں ہے، جب کہ مؤخر الذکر ادارے کو جہاں یہ کام سونپا گیا ہے کہ وہ کسی قانون کے بارے میں بتائے کہ وہ اسلامی تعلیمات کے خلاف ہے یا نہیں، وہیں دستور کے آرٹیکل ۲۳۰ میں اسے کچھ مثبت کردار بھی سونپے گئے ہیں۔ یہ دونوں ادارے بالخصوص وفاقی شرعی عدالت برصغیر میں اسلامی قانونی فکر کا اہم حصہ ہیں، اور انہیں برصغیر کا اپنی نوعیت کا منفرد فقہی اور قانونی تجربہ قرار دینا غلط نہیں ہوگا، اس لیے ان کے بارے میں بعض نکات پر کچھ عرض کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

یہاں قابل غور سوال یہ ہے کہ کیا اسلامائزیشن کے حوالے سے ماہرین پر مشتمل کسی ایسے بااختیار ادارے کی ضرورت ہے جس کا کام مثبت پہلو سے وابستہ ہو، یعنی اس کا کام صرف یہ طے کرنا نہ ہو کہ فلاں قانون اسلام کے منافی ہے یا نہیں؛ بلکہ اسلامائزیشن کی طرف قدم اٹھانے کے لیے واجب العمل احکامات دینا بھی ہو۔ ہو سکتا ہے کہ کئی اہل فکر کی رائے ایسے ادارے کی ضرورت کے حق میں ہو، اور ان کے خیال میں وفاقی شرعی عدالت کا محض سلبی پہلو سے وابستہ کردار ناکافی ہو، اور ان کی اس سوچ کی بنیاد ایک تو یہ ہو کہ نظریہ پاکستان، قرارداد مقاصد اور دستور پاکستان کی رو سے ریاست کی ذمہ داری صرف خلاف اسلام قوانین کو ختم یا تبدیل کرنا نہیں ہے بلکہ انھیں اسلام کے مطابق بنانا بھی ہے، دوسرے یہ کہ کیا اسلام کے مطابق ہے کیا نہیں؛ یہ فیصلہ کرنا اسلامی علوم کے ماہرین ہی کا کام ہے۔

لیکن اس مسئلے کو دو اور پہلوؤں سے بھی دیکھا جاسکتا ہے۔ ایک تو یہ کہ ریاست پاکستان کے اصل ولایۃ الامر کون ہیں؟ تو اس سلسلے میں قرارداد مقاصد میں جہاں اللہ تعالیٰ کی حاکمیت اعلیٰ کے اصول کو تسلیم کیا گیا ہے وہیں یہ بھی قرار دیا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی اس امانت یعنی ریاستی اختیارات کو عوام کے منتخب نمائندوں کے ذریعے استعمال کیا جائے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ ریاست پاکستان کے اصل ولایۃ الامر یہاں کے عوام کے نمائندے ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ اسلامی احکامات کا بڑا حصہ ہے جس میں قطعی طور پر کسی جانب کو متعین نہیں کیا گیا، بلکہ یا تو اس میں خاموشی اختیار کی گئی ہے یا پھر نص کا انداز ایسا ہے کہ اس کی تعبیر و تشریح میں کئی پہلو نکل سکتے ہیں۔ اسلامی احکامات کا یہی وہ وسیع دائرہ ہے جسے فقہاء اجتہادی احکام سے تعبیر کرتے ہیں۔ اجتہادی احکام کی یہ حکمت یہاں دلائل سے ثابت کرنے کی محتاج نہیں ہے کہ اس کے ذریعے سے امت کے لیے سہولت اور آسانی کا پہلو نکلتا ہے، اور اس بات کی گنجائش پیدا ہوتی ہے کہ مختلف قسم کے حالات میں کسی مناسب حکم پر عمل کر لیا جائے۔ اس چیز کی ضرورت جتنی فرد کو ہو سکتی ہے اس سے کہیں زیادہ ریاستوں کو ہوتی ہے۔ بالخصوص آج کے دور میں جب کہ

زندگی تیزی سے اپنے رنگ بدلتی رہتی ہے، اور قانون سازی میں محض معاشروں کے اندرونی مسائل و حالات کو مد نظر نہیں رکھنا ہوتا بلکہ بسا اوقات بین الاقوامی تقاضوں کو بھی مد نظر رکھنا ہوتا ہے۔ ایسی صورت حال میں زیادہ ضرورت اس بات کی ہے کہ ریاست کے ولایت الامر کے سامنے مختلف اختیارات کا ایک دائرہ ہو، تاکہ حالات اور وقت کے تقاضوں کے پیش نظر وہ جسے ملک اور عوام کے مفاد میں سمجھیں، اسے اختیار کر لیں۔ جیسا کہ پہلے عرض کیا گیا اجتہادی مسائل میں سے کسی ایک رائے کو منتخب کرنے کا اختیار اور اس سلسلے میں ولایت الامر کے فیصلے کے شرعاً نافذ ہونے کا تصور کم از کم مرکزی دھارے کی چار فقہوں میں مسلم رہا ہے۔

یہ بات درست ہے کہ کسی بھی موضوع پر رائے قائم کرنے کا اختیار اس شعبے کے ماہرین ہی کا ہو سکتا ہے، اور آج جدید جمہوری دنیا میں بھی اس اصول پر عمل ہوتا ہے، لیکن کسی بھی شعبے میں ماہرین کی مہارت سے استفادے کی شکل یہ ہوتی ہے کہ وہ اپنے علم و فن کی روشنی میں ولایت الامر کے سامنے مختلف اختیارات اور آپشنز رکھتے اور یہ بتاتے ہیں کہ فلاں فلاں آپشن اختیار کرنے کے ہمارے علم و فن کی روشنی میں فلاں فلاں نتائج نکل سکتے ہیں، مثلاً جدید جمہوری ریاستوں میں دفاعی امور سے متعلق فیصلہ کرنے کا اختیار بنیادی طور پر سیاسی قیادت کے پاس ہی ہوتا ہے جو بسا اوقات دفاعی امور کی ماہر نہیں ہوتی، لیکن عملاً دفاعی ماہرین اور دفاع سے متعلقہ اداروں کی مہارتوں سے استفادہ ضرور کیا جاتا ہے، جس کا طریق کار یہ ہوتا ہے کہ یہ پرو فیشنلز حکومت کے سامنے مختلف آپشنز رکھتے ہیں کہ ان حالات میں فلاں پالیسی اختیار کی جاسکتی یا فلاں قدم اٹھایا جاسکتا ہے اور ممکنہ طور پر ان کے یہ نتائج ہو سکتے ہیں۔ پرو فیشنلز کی اس راہ نمائی کی روشنی میں آخری فیصلہ سیاسی قیادت کرتی ہے۔ اگرچہ متعدد ترقی پذیر ملکوں میں وقتاً فوقتاً یہ سوچ ابھرتی رہی ہے کہ سیاسی قیادت چوں کہ زیادہ پڑھے لکھے لوگوں پر مشتمل نہیں ہوتی، اس لیے فیصلہ کرنے کے اصل اختیارات براہ راست یا بالواسطہ طور پر ماہرین، ٹیکنوکریٹس اور پرو فیشنلز کے ہاتھ میں ہونے چاہئیں۔ پاکستان سمیت متعدد ملکوں میں اس طرح کے تجربات کیے بھی گئے ہیں، لیکن ایسے تجربات کامیاب ثابت نہیں ہوئے؛ اس لیے کہ اس بات کا قوی امکان ہوتا ہے کہ فنی ماہرین کی نظروں سے پیش آمدہ مسئلے کے کئی ایسے گوشے اوجھل ہو جائیں جن کا ادراک سیاسی قیادت بہ آسانی کر سکتی ہو۔

فقہانے ولایت الامر کا جو یہ اختیار تسلیم کیا ہے کہ اجتہادی امور میں جسے وہ اختیار کر لیں ان کا فیصلہ نافذ تصور ہو گا، اس کے پیچھے بھی یہ ظاہر یہی تصور نظر آتا ہے کہ بجائے اس کے کہ شرعی ماہرین تمام معاملات کو اپنے ہاتھ میں لے لیں، ان کا کام مسائل پر غور کر کے اپنے نتائج فکر کو سامنے رکھنا ہونا چاہیے۔ اس لیے یہ بات غور طلب ہے کہ شرعی ماہرین کا کسی ادارے کو اسلامائزیشن کے حوالے سے مثبت اور منفی پہلو سے فیصلے کرنے کے مکمل

اختیارات دے دینا، فقہاء کے اس تصور، عہد حاضر کے جمہوری تعامل اور قراردادِ مقاصد کی روح کے زیادہ قریب ہے؟ یا انھیں یہ ذمہ داری سونپنا کہ وہ مقننہ وغیرہ کے سامنے مختلف آپشنز رکھ دیں، اور یہ واضح کر دیں کہ شرعی دلائل اور مختلف آرا کی روشنی میں یہ وہ حد ہے جس سے آگے نہیں جایا جاسکتا ہے اور یہ وہ نچلی حد ہے جس سے پیچھے کسی صورت نہیں ہٹا جاسکتا؛ ان حدود کے اندر رہتے ہوئے ولایۃ الامر ان آپشنز کے مطابق جو مناسب سمجھیں، فیصلہ کر سکتے ہیں۔ اگر دوسری صورت کو اختیار کیا جاتا ہے تو اس سکیم میں علامہ اقبال رحمۃ اللہ علیہ کی اس تجویز میں، کہ اجتہاد پارلیمنٹ کے ذریعے اور ان کے ناقدین کی اس بات، کہ اجتہاد کرنا علوم اسلامیہ کے ماہرین کا کام ہے، مطابقت کی ایک صورت بن رہی ہے کہ مسئلے پر دینی پہلو سے غور کر کے مختلف آپشنز سامنے لانے کا کام تو ماہرین کر رہے ہیں، البتہ حالات کے مطابق ان میں سے کسی کا انتخاب ولایۃ الامر کر رہے ہیں۔ مطابقت کی یہ شکل علامہ کے منشا کے بھی بہ ظاہر خلاف نہیں ہے۔ اس سکیم میں ایک اضافی فائدہ یہ بھی ہو گا کہ جو بھی فیصلہ ہو گا یا قانون سازی ہو گی اس کے نتائج کی ذمہ داری ولایۃ الامر پر عائد ہو گی، جب کہ پہلی صورت میں یہ ذمہ داری خود شریعت پر عائد ہو گی، اور یہ کہا جائے گا کہ شریعت پر عمل کرنے سے یہ نتیجہ مرتب ہوا ہے۔

در اصل اجتہاد کے دو درجے ہیں: ایک ہے حکم شرعی میں اجتہاد، دوسرا ہے امر واقعہ میں اجتہاد۔ پہلے اجتہاد کے ذریعے یہ پتا چلتا ہے کہ زیر بحث معاملے میں شریعت کا تقاضا کیا ہے، اور یہ کہ دینی تقاضا ایک ہی پہلو میں منحصر ہے یا ایک سے زیادہ پہلو موجود ہیں، اگر ایک ہی پہلو میں حکم شرعی منحصر ہے تو آیا اس میں محض عزیمت ہی عزیمت ہے یا بعض حالات میں رخصت بھی ہے اور مخصوص صورت حال میں اس متعین حکم سے عارضی عدول کی گنجائش موجود ہے، اگر ایسا ہے تو کس قسم کے حالات میں اور کن شرائط کے ساتھ۔ یہ سب باتیں حکم میں اجتہاد سے تعلق رکھتی ہیں۔ حکم میں اجتہاد یا متعدد اجتہادات سامنے آنے کے بعد مرحلہ آتا ہے امر واقعہ میں اجتہاد کا کہ اگر اس معاملے میں مختلف اجتہادات کی وجہ سے ایک سے زیادہ پہلو نکلتے ہیں تو موجودہ صورت حال میں کس کو اختیار کرنا زیادہ مفید ہو گا، یا اگر اس میں رخصت اور عزیمت کے پہلو موجود ہیں تو حالات کسے اختیار کرنے کا تقاضا کر رہے ہیں؟ پہلی قسم کا اجتہاد کرنا علوم اسلامیہ کے ماہرین ہی کا کام ہے، جب کہ دوسری نوعیت کا غور و فکر بنیادی طور پر ولایۃ الامر کی ذمہ داری ہے۔ دونوں قسم کے غور کے لیے الگ الگ صلاحیتوں کی ضرورت ہوتی ہے۔ دوسری نوعیت کے غور و فکر کے لیے زیادہ علم و فضل یا زیادہ پڑھا لکھا ہونے کے بجائے معاملہ فہمی کی ضرورت ہوتی ہے جو بعض اوقات کم تعلیم یافتہ یا کم دینی فوقیت رکھنے والے لوگوں میں اہل علم و فضل سے زیادہ ہوتی ہے۔ عہد صحابہ میں اس کی ایک مثال ملتی ہے۔ حضرت عمرؓ کے دورِ خلافت میں جب شام کے علاقے میں طاعون کی وبا پھیلی، جسے

طاعون عموماً کہا جاتا ہے، تو حضرت ابو عبیدہ بن جراح رضی اللہ عنہ نے خطبہ ارشاد فرمایا جس میں طاعون کی فضیلت کے بارے میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات ذکر کیے، مثلاً یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ طاعون تمہارے رب کی رحمت ہے اور نیک لوگوں کی موت کی شکل ہے۔ اس کے ساتھ ہی انھوں نے اپنے لیے بھی ان فضیلتوں کے حصول کی دعا کی، چنانچہ کچھ ہی عرصے بعد ان کا طاعون میں انتقال ہو گیا۔ ان کی جگہ حضرت معاذ بن جبل نے سنبھالی تو انھوں نے اسی طرح کا خطبہ ارشاد فرمایا اور اسی طرح کی دعا فرمائی، چنانچہ ان کا بھی اسی بیماری میں انتقال ہو گیا۔ ان کی جگہ جب حضرت عمرو بن عاص رضی اللہ عنہ آئے تو انھوں نے ان دونوں صحابہ سے مختلف طرز عمل اختیار کیا۔ انھوں نے اپنے خطبے میں طاعون کی فضیلتیں بیان کرنے کے بجائے اس کے نقصانات بیان فرمانا شروع کر دیے اور فرمایا کہ یہ بیماری جب کسی کو لگتی ہے تو آگ کی طرح تپتی ہے، لہذا اس سے بچنے کی تدبیر کرو، اور پہاڑوں پر چلے جاؤ۔ اس پر ابو واثلہ رضی اللہ عنہ ایک صحابی اٹھ کر کھڑے ہوئے اور عمرو بن عاص رضی اللہ عنہ پر سخت لفظوں میں تنقید کرتے ہوئے کہا کہ میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت اس زمانے میں اٹھائی ہے جب تم اپنے گدھے سے بھی حقیر یعنی مشرک تھے۔ حضرت عمرو بن عاص رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ میں آپ کی بات کی تردید تو نہیں کروں گا، البتہ یہاں ہم بستی میں رکیں گے بھی نہیں۔ چنانچہ حضرت عمرو رضی اللہ عنہ لوگوں کو لے کر کھلی جگہ میں چلے گئے اور اللہ تعالیٰ نے سب کو طاعون سے بچالیا۔ اس واقعے کے سب سے اہم بات یہ ہے کہ جب حضرت عمرو کا یہ طرز عمل حضرت عمرو کو معلوم ہوا تو انھوں نے بھی اس پر ناپسندیدگی کا اظہار نہیں کیا۔<sup>(۳۱)</sup> علم و فضل اور دینی فضیلت میں حضرت ابو عبیدہ بن جراح رضی اللہ عنہ اور حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کا مقام حضرت عمرو بن عاص رضی اللہ عنہ کے مقابلے میں بہت بلند ہے۔ اسی طرح ابو واثلہ رضی اللہ عنہ نے اسلام میں قدیم ہونے کے حوالے سے اپنی فوقیت کو خود بیان کر دیا۔ لیکن ان کے مقابلے میں حضرت عمرو بن عاص رضی اللہ عنہ حسن تدبیر، سمجھ بوجھ اور موقع محل کے ادراک کی صلاحیت کے لیے معروف تھے۔ یہاں بہ ظاہر انھوں نے اپنی اسی صلاحیت کو استعمال کیا۔ حضرت ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ اور حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے جو کچھ ارشاد فرمایا وہ ظاہر ہے کہ عمرو بن عاص رضی اللہ عنہ سے مخفی نہیں تھا، لیکن بہ ظاہر یہ لگتا ہے کہ انھوں نے اپنی معاملہ فہمی سے یہ محسوس کیا کہ پہلے بزرگوں کا علم و فضل اپنی جگہ، اب ان کی عزیمت پر قائم رہنے کا وقت نہیں رہا اور عزیمت کا یہ انداز سب کے لیے مناسب ہو سکتا ہے؟ اب عوامی نوعیت کے فیصلے کی ضرورت ہے جو عزیمت کی بجائے رخصت پر مبنی ہوں، چنانچہ انھوں نے ایسا ہی کیا۔ اس مثال سے یہ سمجھا جاسکتا ہے کہ حالات کے تقاضوں کو

سمجھنے کے لیے دینی فضیلت اور علمی قابلیت کے علاوہ بھی بعض صلاحیتیں درکار ہوتی ہیں۔ بہر حال جہاں دینی اعتبار سے ایک سے زیادہ اجتہاد کی گنجائش موجود ہو وہاں چند ماہرین کو یہ کئی اختیار سونپ دیا جانا کہ وہ اپنے اجتہاد کو پورے ملک پر نافذ کریں، دستور کے بنیادی تصورات کے کتنا مطابق ہوگا؟ یہ سوال توجہ طلب ہے، تاہم اس کے ساتھ یہ امر بھی اہم ہے کہ دستور میں کوئی ایسا میکانزم بھی موجود ہو جس کی رو سے یہ بات یقینی بنائی جائے کہ ولایت الامر اپنے اختیارات کو اس سمت میں استعمال کریں اور جمود باقی نہ رہے۔

## ۶۔ سدّ ذریعہ کے اصول کا استعمال

سدّ ذریعہ شریعت کا ایک اہم اصول ہے، جس کے ذریعے احتیاطی تدبیر کے طور پر بعض متوقع مفسدات کی روک تھام کی جاتی ہے۔ یہ اصول قرآن و سنت سے بھی ثابت ہے، اور فقہانے بھی اسے متعدد مواقع پر استعمال کیا اور اس کی بعض تفصیلات بیان کی ہیں۔ برصغیر کے آزادی سے پہلے اور بعد کے دور کے ذخیرہ افتاء کے مطالعے سے عمومی رجحانات کا جو نقشہ سامنے آتا ہے اس میں اس اصول کا استعمال کافی کثرت سے نظر آتا ہے۔ ایسے امور کی ایک طویل فہرست تیار کی جاسکتی ہے جن سے برصغیر کے علمائے بطور سدّ ذریعہ کے منع فرمایا، جب کہ دوسرے خطوں کے اہل افتاء کے ہاں بسا اوقات یہ چیز اتنی زیادہ نظر نہیں آتی۔ چنانچہ برصغیر کے اہل افتاء کے ہاں کسی کام کے مفسد شمار کرنے کا ایک خاص رجحان نظر آتا ہے کہ فلاں کام میں یہ یہ مفسد ہیں اس لیے یہ ناجائز ہے۔ یہاں کے فقہاء کے اس احتیاط پسند طرز عمل کی وجوہات جاننا ایک مستقل مطالعے کا موضوع ہو سکتا ہے، مثال کے طور پر تشبہ کے حوالے سے جتنی احتیاط ہمیں برصغیر کے علمائے نظر آتی ہے وہ کسی دوسرے خطے کے علمائے ہاں نہیں ملتی۔ اس طرح کی احتیاطی تدابیر پر مبنی فتوے صرف تنگ نظر ”مولویوں“ ہی کے ہاں نہیں ملتے بلکہ ان شخصیات کے ہاں بھی ملتے ہیں جن کی بالغ نظری مسلم ہے۔ مثلاً مجدد الف ثانی نے ہندوستان میں ذبح گاو کو اعظم شعاۃ اسلام میں سے قرار دیا ہے، حالانکہ کسی نص سے خاص گائے کے ذبح کا اعظم شعاۃ ہونا تو دور کی بات ہے محض شعاۃ میں سے ہونا ثابت نہیں کیا جاسکتا، نہ ہی کسی اور خطے میں اس طرح کا فتویٰ دیا گیا ہے۔ مجدد صاحب کی یہ بات ظاہر ہے کہ برصغیر کی خاص صورت حال کے تناظر میں ہے۔ اس کے ساتھ اگر ہم اس خطے کی تاریخ کو دیکھیں کہ یہاں آنے والے کسی بھی مذہب یا تہذیب کے لیے اپنی شناخت کو برقرار رکھنا ممکن نہیں رہا، جب کہ اسلام اس تاریخی کلیے سے بہت بڑا استثناء ہے، اس کے پیچھے یقیناً اس طرح کے فتوؤں کا کردار بھی ماننا پڑے گا۔



اس کے علاوہ سدّذریعہ کے اصول کے زیادہ استعمال کی وجہ شاید یہ بھی ہو کہ ایک وقت تھاجب کسی علاقے کا عالم دین اور مفتی وہاں کے لوگوں کا بزرگ اور مربی بھی سمجھا جاتا تھا۔ خاص طور پر ہمارے دینی مدارس کا ایک بڑا حلقہ جن بزرگوں سے متاثر اور ان کا خوشہ چین ہے، ان کی اکثریت کا تعلق قصبات سے رہا ہے، اور ایسے ماحول میں ایک خاص قسم کا ڈسپلن اور بڑوں کی بات کی ایک اہمیت ہوتی ہے۔ اس سوال پر غور کی گنجائش ہونی چاہیے کہ ہمارے فتاویٰ میں سدّذریعہ کا اصول جو زیادہ استعمال ہوا ہے، کیا اس کا تعلق محض فقہی فکر سے ہے یا اس میں اس مربیانہ اور بڑے پن کے پہلو کا بھی دخل ہے؟ اس لیے کہ مربیانہ پہلو کا ایک نتیجہ یہ بھی ہوتا ہے کہ مربی اصول کے درجے میں یہ بتانے کو کافی نہیں سمجھتا کہ فلاں چیز یا فلاں کام سے بچنا ہے، بلکہ وہ اس سے بچنے کا طریقہ بھی طے کرتا ہے، مثلاً کھانے پینے کے معاملے میں ایک طبیب کی اگر ماہرانہ رائے لی جائے تو وہ یہ بتانا کافی سمجھے گا کہ گلی سڑی اور کھٹی چیزیں نہ کھائی جائیں، لیکن اگر وہی طبیب ایک بچے کا باپ بھی ہے تو وہ اسے اتنا بتانے پر اکتفا نہیں کرے گا، بلکہ اس بچے کو پیسے لے کر اس دکان پر جانے سے بھی منع کر دے گا جس میں زیادہ تر گلی سڑی چیزیں بکتی ہیں۔ لیکن اسی طبیب سے بطور ماہر فن اگر کوئی دوسرا شخص اس دکان پر خریداری کے لیے جانے کے بارے میں پوچھے گا تو اسے عمومی اصول بتا دے گا کہ اس طرح کی چیزیں خرید کر کھا سکتے ہو اور اس طرح کی نہیں۔ یہاں غور کے لیے سوال یہ پیش کرنا مقصود ہے کہ سدّذرائع یا احتیاطی تدابیر پر مبنی فتاویٰ کا ہمارے فتوے کے ذخیرے میں جو رجحان زیادہ نظر آتا ہے، آیا ان فتاویٰ کا مقصد خالصتاً حکم شرعی ہی بیان کرنا ہے یا اس میں اس کردار کا بھی دخل ہے جو مذکورہ مثال میں ایک طبیب کا اپنے بچے کے ساتھ ہے اور جو ایک خاص قسم کے ماحول اور معاشرے نے خاندان یا علاقے کے بزرگ کے طور پر عالم دین کو دیا تھا؟ اگر دوسری بات ہے تو کیا ہر جگہ ہر مفتی کے لیے یہی کردار ادا کرنا لازمی ہے یا ماہرانہ رائے کے اظہار کے طور پر اس کے لیے خالص حکم شرعی بیان کرنا بھی کافی ہو سکتا ہے کہ فلاں فلاں غلط نتائج سے بچنے کی ضرورت ہے، اس کے اطلاق کا معاملہ خود مستفتی پر چھوڑ دیا جائے اور وہ خود اپنے حالات کے پیش نظر یہ فیصلہ کر لے کہ کہاں ان غلط نتائج سے بچا جاسکتا ہے اور کہاں نہیں؟ خاص طور پر جب کہ آج کے مفتی کا مخاطب اُس دور کے مخاطب سے بہت مختلف ہے اور وہ جزوی امور میں مداخلت کو زیادہ پسند نہیں کرتا۔ اب اگر ایک نئی ایجاد سامنے آتی ہے جس سے اچھے کام بھی لیے جاسکتے ہیں اور غلط بھی، یا کوئی نیا رواج سامنے آتا ہے جس میں بعض مفاسد بھی ہو سکتے ہیں، لیکن ان خرابیوں سے بچ کر بھی وہ کام ہو سکتا ہے تو کیا یہ طے کرنا عالم دین کا کام ہے کہ کون اور کس حالت میں اس کا صحیح استعمال کرے گا اور کون کب غلط؟ یا اس کا کام اصول بتانا ہے کہ فلاں فلاں خرابیاں نہیں ہونی چاہئیں، اس سے آگے اس اصول کے اطلاق کو خود عمل کرنے والے پر چھوڑ دے؟

دوسرے لفظوں میں ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ آیا مسئلہ کی تعبیر یہ ہونی چاہیے کہ چون کہ فلاں مباح کام ان ان خرابیوں پر مشتمل ہے اس لیے ناجائز ہے یا یہ تعبیر کہ اگر یہ مباح کام فلاں خرابی پر مشتمل ہو تو اس خرابی سے بچنا چاہیے اور اگر بچے بغیر وہ کام نہ ہو سکتا ہو تو وہ مباح کام ہی نہ کیا جائے۔ مثال کے طور پر خواتین کی ملازمت اور بچیوں کی تعلیم کے بارے میں کئی حضرات یہ کہتے ہیں کہ ان میں چونکہ فلاں فلاں مفاسد ہوتے ہیں اس لیے یہ ناجائز ہے، جب کہ حصول علم اور کسبِ معاش کے بارے میں مرد اور عورت کے درمیان فرق کرنے والی براہِ راست کوئی نص موجود نہیں ہے، سوائے اس کے کہ مرد پر کئی نفقات واجب ہیں اور عورت پر اس طرح کی ذمہ داری عائد نہیں ہے اور اسے مرد کی طرح عام حالات میں کسبِ معاش کا پابند نہیں کیا گیا، لیکن پابند نہ ہونے اور ناجائز ہونے میں فرق ظاہر ہے۔ ایسے میں کیا کم از کم ایسا نہیں ہو سکتا کہ مسئلے کی تعبیر کو بدل دیا جائے اور یوں کہہ دیا جائے کہ اگر فلاں فلاں مفاسد سے بچا جائے تو یہ جائز ہے وگرنہ نہیں، کہاں مفاسد مرتب ہو رہے ہیں کہاں نہیں؟ یہ فیصلہ خود عمل کرنے والے پر چھوڑ دیا جائے۔ یہ سوال اس لیے بھی اہم ہے کہ فقہانے بے شمار مسائل میں کسی اصول کے اطلاق میں صاحبِ معاملہ کی رائے پر اعتماد کیا ہے، جسے فقہی اصطلاح میں ”ظن مبتلاہ“ کہا جاتا ہے۔ ایسے مسائل میں اگر متاخرین نے ایسے اصول کے اطلاق کے بارے میں کوئی صورت متعین کی بھی ہے تو عمل کرنے والے کی سہولت کے لیے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ وہ کوئی فیصلہ ہی نہ کر پائے، نہ کہ معاملہ اپنے ہاتھ میں لینے کے لیے۔ اس کی ایک واضح مثال فقہانے حنفیہ کے ہاں طہارت کے مسائل میں پانی کے قلیل یا کثیر ہونے کے معیار کی ہے۔ فقہ حنفی کا اصل رجحان اس طرف ہے کہ کسی پانی کے قلیل یا کثیر ہونے کا فیصلہ ہر استعمال کرنے والا اپنی رائے سے کر سکتا ہے، لیکن متاخرین نے ایسے اقوال کو بھی اختیار کیا جن کے ذریعے خود طے کر دیا گیا کہ اتنے ساز کا تالاب وغیرہ ہو تو وہ کثیر ہے، اس سے کم ہو تو وہ قلیل ہے۔ متاخرین نے ایسے معیار عمل کرنے والے کی سہولت کے لیے بنائے ہیں کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ وہ کھڑا یہی سوچتا رہے کہ یہ پانی قلیل ہے یا کثیر، معاملہ اپنے ہاتھ میں لینے کے لیے نہیں۔ اب سدّ ذریعہ والے معاملات میں آیا مفتی خود یہ طے کرے کہ فلاں کام جو اصل میں مباح ہے اس کے کرنے سے فلاں ناجائز کام کا ارتکاب ہو جائے گا، اس لیے مباح کام بھی ممنوع ہے، یا یہ بتا کر کہ یہ چیز بذاتِ خود تو مباح ہے البتہ اس کے نتیجے میں فلاں کام نہیں ہونا چاہیے، اگلی بات خود مستفتی اور صاحبِ معاملہ پر چھوڑ دے۔ اوپر ایسے معاملات کے بارے میں نبی کریم ﷺ کے مزاج اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے انداز میں جو فرق ذکر کیا گیا ہے وہ یہاں بھی ملحوظ رہنا چاہیے، اور یہ بات بھی کہ فتوے کا شعبہ اس انداز کا نہیں ہونا چاہیے کہ لوگ اسے رواں دواں زندگی میں غیر ضروری سپیڈ بریکر محسوس کریں۔

یہ سوال اس لیے بھی اہم ہے کہ ہمارے ہاں جہاں کہیں بھی پر تشدد طریقے سے ”نفاذِ شریعت“ کی ایسی کوشش کی گئی جو خود دینی حلقوں کے لیے دردِ سر بن گئی۔ ایسی تحریکات کا بھی سارا زور ان ”منکرات“ پر تھا جنہیں زیادہ سے زیادہ سدّ ذریعہ کے طور پر ممنوع قرار دیا جاسکتا ہے، بذاتِ خود ان کی حرمت پر کوئی نص پیش کرنا مشکل ہے۔ ایسی اطلاعات بھی اخبارات کے ذریعے آتی رہیں کہ کسی تحریک کے سربراہ نے یہ اعلان کیا کہ صرف فلاں کلاس تک کی پچھلی تعلیم حاصل کرنے کے لیے جائیں اس سے اوپر کی طالبات کے لیے جانا ممنوع ہے۔ اگرچہ راقم کو کسی ذریعے سے اس طرح کی خبروں کی تصدیق نہیں ہے، لیکن ان حضرات کی طرف سے ایسی خبروں کی تردید بھی سامنے نہیں ہے۔ اس طرزِ عمل میں خود ان حضرات کے اپنے فہم کی غلطی کا دخل بھی لازماً ہوگا جس کا ذمہ دار علما کے عمومی دھارے کو قرار نہیں دیا جاسکتا، لیکن یہ چیز بھی دیکھنے کی ہے کہیں اس میں سدّ ذریعہ والے اصول کے غیر ضروری استعمال یا اوپر ذکر کردہ تعبیر کے فرق کا حصہ تو نہیں ہے۔ جب امر واقعہ کے بیان کو اپنے ذمے لے لیا جائے اور بڑے شد و مد سے یہ دعویٰ کیا جائے کہ فلاں کام میں یہ خرابی پائی جاتی ہے، اس لیے ہم اس سے منع کرتے ہیں اور امر واقعہ کے بیان کو یہی فتویٰ باور کرایا جائے۔ حالاں کہ فتویٰ بیانِ حکم شرعی کا نام ہے، بیانِ واقعہ کا نہیں، تو دینی حمیت رکھنے والے عام سیدھے سادے شخص پر اس کا کیا اثر مرتب ہوگا؟ مثلاً اگر یہ کہا جائے گا کہ فلاں فلاں ناگزیر دائرے سے باہر عصری تعلیم بچیوں کے لیے اس لیے ممنوع ہے کہ اس میں یہ یہ مفسد پیش آتے ہیں، اور اس میں بچیوں کی عفت و عصمت کا حوالہ بھی شد و مد کے ساتھ دیا جائے، تو عام سیدھا سادھا شخص تو یہ باور کر سکتا ہے کہ جو بچی کسی عصری ادارے میں تعلیم حاصل کر رہی ہے اس کی عفت و عصمت مشکوک ہے اور اس سوچ کی بنا پر اس ”بے حیائی“ کے خلاف ”غیرت مندانه“ کارروائیاں بھی ہو سکتی ہیں۔ یہ محض مفروضہ نہیں ہے، کئی مواقع پر اس ذہنیت کے مظاہر نظر آتے ہیں کہ جن کاموں سے بطور احتیاط (سدّ ذریعہ) منع کیا گیا تھا کہ کہیں ممکنہ طور پر فلاں مفسدہ پیدا نہ ہو، وہاں غیر محتاط تعبیر کی وجہ سے یہ فرض بلکہ یقین کر لیا گیا کہ یہ مفسدہ مرتب ہو گیا ہے۔ مثلاً بچیوں کی تعلیم کی مذکورہ مثال میں جس بچی کو کسی عصری ادارے میں تعلیم حاصل کرتے ہوئے دیکھ لیا تو اس کے بارے میں یہ طے کر لیا گیا کہ وہ ”بے حیا“ ہو گئی ہے اور وہ عفت و عصمت سے۔ نعوذ باللہ۔ ہاتھ دھو چکی ہے۔ اس مفروضے پر جو نتائج مرتب ہو سکتے ہیں وہ محتاجِ وضاحت نہیں۔ حالاں کہ کم از کم راقم الحروف کی سمجھ میں یہ بات نہیں آتی کہ کسی بچی کی حیا اور عصمت کے بارے میں اس کے والدین اور بھائیوں سے زیادہ کسی کو فکر مند ہونے کی ضرورت کیا ہے؟ خاص طور پر ایسے معاشرے میں جس کا خمیر ہی غیرت مندی میں گندھا ہو۔ ایسے میں کیا مذکورہ مفروضہ کسی پر ریکٹ اخلاقی حملے کے مترادف نہیں ہے؟

کہنے کا مقصد یہ ہے کہ سدّ ذریعہ والے مسائل میں تعبیر کے جس فرق اور امر واقعہ کو فتوے کا حصہ بنانے اور اسے عمل کرنے والے پر چھوڑنے میں جس فرق کی اوپر نشان دہی کی گئی ہے اسے اثرات و نتائج کے بیان سے دیکھا جائے تو یہ فرق اس سے بڑا نظر آئے گا جتنا بادی النظر میں سمجھا جاسکتا ہے۔

یہ سوال اس لیے بھی اہم ہے کہ اس طرح کے کئی مسائل میں وقت گزرنے کے ساتھ ان کے رویوں میں بھی فرق آجاتا ہے۔ ایک زمانے میں علما کا ایک طبقہ بعض نئے آلات کے گھر میں رکھنے، ان کی خرید و فروخت اور مرمت سے منع کرتا تھا کہ ان میں کئی مفاسد پائے جاتے ہیں، جس گھرانے میں ریڈیو بھی ہوتا تھا اسے اچھی نظر سے نہیں دیکھا جاتا تھا؛ لیکن اب اس طرح کے بلکہ اس سے اگلے درجے کے کئی آلات کے بارے میں علما و مفتیان کرام کے تلامذہ عموماً اس طرح کی بات نہیں کہتے اور ان سے بالکل یہ منع کرنے کے بجائے یہی کہتے ہیں کہ اگر فلاں فلاں قسم کا استعمال ہو تو جائز ہے اور فلاں فلاں ہو تو ناجائز۔ جس کا مطلب یہ ہوا کہ مفاسد کے مرتب ہونے کا تعین پہلے مسئلہ بتانے والے نے اپنے ذمے لیا ہوا تھا اب یہ ذمہ داری استعمال کنندہ کی طرف منتقل ہو گئی ہے۔ اس موقع پر یہ سوال زیر غور آنا چاہیے کہ بعض آلات کے بارے میں جو موقف بعد میں اختیار کیا گیا وہ شروع ہی میں اختیار کر لیا جاتا تو کیسا تھا؟

بہر حال سدّ ذریعہ یا انتظامی مصالح پر مبنی فتاویٰ برّ صغیر کے فقہی ذخیرے کا ایک اہم عنصر ہیں، جن پر کئی پہلوؤں سے غور کی گنجائش ہے، ان سطور کا مقصد اپنی گزارشات تفصیل سے پیش کرنا نہیں ہے، بلکہ پاکستان میں پائے جانے والے فقہ وافتا کے ذخیرے کے چند خدو خال اور ان کے بارے میں چند قابلِ غور پہلوؤں کی طرف محض اشارے کرنا ہے۔





## نشے کی طلاق اور طلاق کے لیے عقل و ہوش کا مطلوبہ معیار

ذیل کی سطور آج سے پانچ چھ سال قبل لکھ کر ملک متعدد اہل افتا کی خدمت میں بھیجی گئی تھیں، تاکہ اس کے ذریعے اس مسئلے پر غور کی دعوت دی جائے۔ تاہم ایک دو کے علاوہ کسی جگہ سے اب تک جواب سے سرفرازی نہیں ہو سکی۔ اب ان گذارشات کو اس لیے شائع کیا جا رہا ہے کہ وسیع پیمانے پر اہل علم تک پہنچا کر ان کی آراء سے استفادہ کیا جاسکے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: کُلُّ طَلاقٍ جَائِزٍ الا طَلاقُ المَعْتَوِہُ المَعْلُوبُ عَلٰی عَقْلِہُ (جامع الترمذی رقم: ۱۱۹۱)۔ اگرچہ تکنیکی طور پر اس حدیث کی سند پر محدثانہ کلام ہو سکتی ہے اور خود امام ترمذی نے بھی اس حدیث کے ایک راوی عطاء بن عجلان جو اسے روایت کرنے میں متفرد ہیں بہت ضعیف ہیں، لیکن اہم بات یہ ہے کہ فقہاء کے ہاں اس مضمون کو قبول عام حاصل ہے۔ امام ترمذی نے اسے حدیث کو ضعیف قرار دینے کے بعد کہا ہے کہ اہل علم کا عمل اسی پر ہے۔ اس کے علاوہ یہی مضمون حضرت علیؓ سے موقوفاً بھی نقل کیا گیا ہے اور وہ سند کے اعتبار سے بالکل صحیح ہے۔ امام بخاری نے بھی اسے تعلیقاً ذکر کیا ہے۔

اس حدیث کی بنیاد پر اس بات پر فقہاء کے درمیان اتفاق پایا جاتا ہے کہ زوال عقل وقوع طلاق سے مانع ہے، یعنی جس کی عقل زائل ہو چکی ہو اس کی طلاق واقع نہیں ہوتی۔ لیکن قابل غور بات یہ ہے کہ زوال عقل کا وہ کون سا درجہ ہے جو طلاق کے واقع ہونے سے مانع ہے، آیا اس کے لیے بالکل عقل کا زائل ہو جانا یعنی جنون کی حد تک پہنچ جانا شرط ہے یا اس سے کم درجہ بھی کافی ہے، نشے کی حالت میں دی گئی طلاق کا حکم جاننے سے پہلے اس سوال کا جائزہ لے لینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

زیر بحث مسئلے کے علاوہ متعدد مواقع ایسے ہیں جہاں فقہاء، بالخصوص فقہائے حنفیہ نے زوال عقل کی وجہ سے طلاق نافذ نہ ہونے کا حکم لگایا ہے، جو حسب ذیل ہیں۔

### ﴿ معتوہ کی طلاق ﴾

جس طرح جنون کی طلاق واقع نہیں ہوتی اسی طرح فقہاء بالخصوص فقہائے حنفیہ کی تصریح کے مطابق ”معتوہ“ کی

\* شیخ الحدیث جامعہ اسلامیہ امدادیہ، فیصل آباد۔ zahidimdadia@yahoo.com

طلاق بھی واقع نہیں ہوتی، (الدر المختار ۳/۲۴۳)۔ ”عنتہ“ کی وضاحت کرتے صاحب درمختار نے لکھا ہے: ”ہو اختلال فسی العقل“۔ علامہ شامی نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے البحر الرائق کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ مجنون اور معتوہ کے درمیان فرق کے سلسلے میں سب سے بہتر بات یہ ہے کہ معتوہ وہ ہوتا ہے جس کی سمجھ بوجھ کم ہو، اس کی گفتگو غیر مربوط ہو اور اس کی تدبیر فاسد ہو، البتہ وہ گالی گلوچ اور مار پیٹ نہ کرتا ہو، جبکہ مجنون کی علامات اس سے مختلف ہوتی ہیں۔ شامی کے نقل کردہ الفاظ یہ ہیں:

وأحسن الاقوال فی الفرق بینہما أن المعتوہ هو قليل الفہم، المختلط الکلام،  
الفساد التدبیر، لکن لا یضرب ولا یشتہم، بخلاف المجنون۔ (حاشیہ ابن عابدین علی  
الدر المختار ج ۳ ص ۲۴۳)

## ۲ ﴿ جائز نشے کی حالت میں طلاق

اگر نشہ کسی ایسے سبب سے جو گناہ کا موجب نہ ہو، مثلاً بعض ادویہ جن میں نشے کی تاثیر بھی ہوتی ہے انہیں دوا کی نیت سے استعمال کیا، لیکن اتفاقاً نشہ آگیا اور اسی حالت میں طلاق دے دی تو اکثر فقہاء کے نزدیک طلاق واقع نہیں ہوتی۔ لیکن اس نشے کی تعریف کیا ہے، یا نشے کا کون سا درجہ مراد ہے، تو امام ابوحنیفہ سے نقل کیا گیا ہے کہ ”سکران“ سے مراد وہ شخص ہے جس کی عقل اتنی زائل ہو چکی ہو کہ اسے زمین و آسمان اور مرد و عورت کی تمیز باقی نہ رہے، جبکہ صاحبین کے نزدیک نشے کی حالت سے مراد ایسی کیفیت ہے جس میں آدمی بے ہودہ اور بے ربطی سا مہلک ہو۔ یہاں اول تو اکثر مشائخ حنفیہ نے اس مسئلے میں صاحبین کے قول کو اختیار کیا ہے، چنانچہ علامہ شامی لکھتے ہیں:

ومال أكثر المشائخ الی قولہما، وهو قول الأئمة الثلاثة، واختاروه للفتویٰ، لأنہ  
المتعارف، وتأيید بقول علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ: ”اذا سکر ہدی“..... وبہ ظہر أن  
المختار قولہما فی جمیع الأبواب فافہم (حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ج ۳ ص ۲۳۹)

دوسرے علامہ شامی نے ابن الہمام سے نقل کیا ہے کہ امام صاحب نے نشے کے لیے جو شرط لگائی ہے کہ اسے زمین و آسمان کی تمیز نہ رہے اس سے مراد وہ نشہ ہے جس کی وجہ سے حد واجب ہوتی ہے، اس لیے کہ اگر نشہ اس سے کم درجے کا ہے تو شبہ پیدا ہو جائے گا اور شبہ کی وجہ سے حد ساقط ہو جاتی ہے۔ جہاں تک حد کے علاوہ باقی احکام کا تعلق ہے مثلاً اس کے تصرفات کا نافذ نہ ہونا تو اس کے لیے امام صاحب کے نزدیک بھی نشے کی وہی تعریف ہے جو صاحبین کے نزدیک ہے، ابن الہمام کے الفاظ یہ ہیں:

”وأما تعریفہ عندہ فی غیر وجوب الحد من الأحکام فالمتعبر فیہ عندہ اختلاط  
الکلام والہذیان کقولہما“۔

چھٹی عبارت میں اکثر مشائخ کی دلیل میں جو کہا گیا تھا ”لأنہ المتعارف“ اس سے معلوم ہوا کہ کسی شخص کے نشے میں ہونے یا نہ ہونے کا مدار عرف پر ہے۔ عرفاً جس شخص کو نشے میں سمجھا جائے وہ شرعاً بھی سکران ہوگا، یہی بات

شافعیہ میں سے نووی نے کافی بحث کے بعد نقل کی ہے اور اسے اقرب قرار دیا ہے۔ (روضۃ الطالبین ۶۳/۸)  
اس سے معلوم ہوا کہ طلاق کے عدم وقوع کے لیے زوال عقل کا یہ درجہ شرط نہیں ہے کہ اسے اپنے آپ کا، اپنے اردگرد کا اور اپنی کبھی ہوئی باتوں کا ہی ہوش نہ ہو، بلکہ اتنا ہی کافی ہے کہ اسے اپنی گفتگو پر کنٹرول نہ ہو۔

### ۳ نابالغ بچے کی طلاق

حنفیہ اور دیگر کئی فقہاء کے ہاں نابالغ کی طلاق بھی واقع نہیں ہوتی، اگرچہ وہ قریب البلوغ ہو یا صبی متمیز ہو یعنی اسے طلاق وغیرہ ایسے تصرفات کی سمجھ ہو، اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے ابن الہمام لکھتے ہیں:

معلوم من کلیات الشریعة أن التصرفات لا تنفذ الا لمن له أهلية التصرف، وأدرنا  
ها بالعقل والبلوغ، خصوصاً ما هو دائر بین الضرر والنفع، خصوصاً ما لا يحل الا  
لانتفاء مصلحة ضده القائم كالطلاق، فانه يستدعی تمام العقل، ليحكم به  
التمييز في ذلك الأمر ولم يكف عقل الصبي العاقل لأنه لم يبلغ الاعتدال..... (فتح  
القدرین ج ۳ ص ۴۸۷)

اس سے معلوم ہوا کہ طلاق کے نفاذ کے لیے عقل یا ہوش و حواس کافی الجملہ موجود ہونا کافی نہیں ہے بلکہ ”تمام العقل“ کا ہونا یعنی ایسی ذہنی کیفیت کا ہونا ضروری ہے جس میں وہ تصرف کرنے سے پہلے اور لفظ زبان سے نکالنے سے پہلے اس معاملے پر مرتب ہونے والے نفع و نقصان میں موازنہ کرنے کی پوزیشن میں ہو۔

### ۴ غصے کی حالت میں طلاق

علامہ شامی نے رد المحتار میں ”طلاق المدہ ہوش“ اور ”طلاق الغضبان“ پر تفصیلی بحث کی ہے، انہوں نے ابن القیم کے رسالہ ”طلاق الغضبان“ سے نقل کیا ہے کہ غصے کی تین حالتیں ہیں۔ ایک ابتدائی حالت ہے، جس میں آدمی کو پتا ہوتا ہے کہ میں کیا کر رہا ہوں اور جو کچھ کہ رہا ہوتا ہے قصد اور ارادے سے کہ رہا ہوتا ہے اس حالت میں دی گئی طلاق کے واقع ہونے میں کوئی اشکال نہیں ہے۔ ایک انتہائی حالت ہے کہ غصے کے غلبے کی وجہ سے اسے پتا ہی نہ ہو کہ میں کیا کر رہا ہوں، اور بغیر قصد و ارادے کے اس کے منہ سے الفاظ نکل رہے ہوں، اس حالت میں دی گئی طلاق کے بلاشبک و شبہ واقع نہ ہونے کا حکم لگایا جائے گا۔ تیسری حالت وہ ہے جو مذکورہ ان دو کیفیتوں کے بین بین ہے، اس صورت میں دی گئی طلاق کا حکم قابل غور ہو سکتا ہے، دلائل کا مقتضایا یہاں بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ طلاق واقع نہ ہو۔

ابن القیم کے حوالے سے مذکورہ بالا تفصیل نقل کرنے کے بعد علامہ شامی نے اس پر وارد ہونے والے بعض اشکالات کا جواب دینے کے بعد ابن القیم کی رائے کی تائید کرتے ہوئے اس طرف رجحان ظاہر کیا ہے کہ ”مدہ ہوش“ اور ”غضبان“ کے بارے میں مذکورہ مثالوں میں فقہاء کی تصریحات اور تعلیلات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ طلاق کے واقع ہونے کے لیے طلاق دینے والے میں عقل کا جو درجہ ضروری ہے کہ اس میں صرف یہ شرط نہیں ہے کہ علم



اور ارادہ موجود ہو، بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ یہ تصرف سمجھ بوجھ کی حالت میں کیا ہو۔ سمجھ بوجھ سے مراد یہ نہیں ہے کہ طلاق دینے والا بہت زیرک شخص ہو، نہ ہی یہ مراد ہے کہ وہ عملاً تمام عواقب و نتائج پر اچھی طرح غور کر کے اس طرح کا قدم اٹھائے بلکہ مراد صرف یہ ہے کہ اس کی ذہنی حالت ایسی ہو کہ اپنی سمجھ بوجھ کو استعمال کرنا چاہے تو کر سکتا ہو۔ اگر اس حوالے سے اس کی ذہنی حالت نازل ہے تو بغیر سوچے سمجھے طلاق دے دیتا ہے تو اس کی حماقت کے باوجود طلاق واقع ہو جائے گی۔ تاہم اگر کوئی ایسا عارضہ لاحق ہے جس کی وجہ سے اس کی ذہنی حالت غیر عادی اور نارمل ہوگئی ہے اور وہ سمجھ بوجھ کر بات نہیں کر سکتا جیسے سکران (بسبب جائز) مدہوش، معتوہ، مجنون اور نائم وغیرہ میں ہوتا ہے یا اس کی سمجھ بوجھ شریعت کی نظر میں ابھی نشوونما کے مراحل میں ہے جیسے نابالغ میں ہوتا ہے تو طلاق واقع نہیں ہوگی۔

حاصل یہ کہ طلاق کے وقوع کے لیے یہ ضروری ہے کہ طلاق دینے والا شرعی طور پر اکتما ل عقل (بلوغ) کے بعد اسے استعمال کرنے کی پوزیشن میں ہو، خواہ عملاً اسے استعمال کرے یا نہ کرے۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ اس کی ذہنی حالت اس کے قابو میں ہو۔ حدیث کے الفاظ ”المعتوہ المغلوب علی عقله“ کا مقنا بھی یہی ہے۔ کیونکہ حدیث میں جس کو وقوع طلاق سے مستثنیٰ کیا جا رہا ہے وہ مفقود العقل نہیں بلکہ مغلوب العقل ہے۔ یہاں تک لکھنے کے بعد سرحسی کی ایک عبارت مل گئی جس میں وہ نشے کی حقیقت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

لأن بالسكر لا يزول عقله وانما يعجز عن استعماله لغلبة السرور عليه۔

اس میں بعینہ وہی بات کہی گئی ہے جو اوپر فقہاء کے ذکر کردہ متفرق احکام سے مستنبط کی گئی تھی۔

اور یہ بات طے شدہ ہے کہ اگر نشہ حرام سبب سے نہ ہو تو طلاق واقع نہیں ہوتی، معلوم ہوا کہ عدم وقوع طلاق کے لیے آخری درجے کا زوال عقل ضروری نہیں، بلکہ اس کے استعمال سے عاجز ہونا کافی ہے۔ مدہوش اور غضبان دونوں میں طلاق واقع نہ ہونے کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ بدحواسی اس حد تک پہنچ جائے کہ اسے معلوم ہی نہ ہو کہ وہ کیا کر رہا ہے، بلکہ غلبہ ہذیان اور بچیدہ وغیرہ سنجیدہ گفتگو کا مللا جانا کافی ہے، تاہم میں انہوں نے ”سکران“ (جبکہ نشہ حرام سبب سے نہ ہو) کی مثال پیش کی ہے کہ اس میں خفیہ کے مفتی بقول کے مطابق نشے کا اتنا درجہ ہی کافی ہے، آگے چل کر علامہ شامی نے مزید وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اگر مدہوش، غضبان اور سکران وغیرہ جو کچھ کہ رہے ہیں وہ انہیں معلوم بھی ہے اور کہ بھی قصد اور ارادے سے رہے ہیں لیکن عمومی گفتگو سے عقل کا اختلال واضح ہو رہا ہے تب بھی طلاق واقع نہیں ہوگی، اس لیے کہ سمجھ بوجھ کے صحیح نہ ہونے کی وجہ سے ان کا قصد اور ارادہ غیر معتبر ہے جیسا کہ صبی میز میں ہوتا ہے کہ وہ اگر طلاق دے تو اپنے قصد اور ارادے سے دیتا ہے لیکن سمجھ بوجھ کے مکمل نہ ہونے کی وجہ سے اس کی طلاق واقع نہ ہوگی۔

علامہ شامی کی بحث کے چند اقتباسات یہاں پیش کیے جاتے ہیں، وہ لکھتے ہیں:

”والذی یظہر لی أن کلامن المدہوش والغضبان لایلزم فیہ أن یکون بحیث لایعلم ما یقول، بل یکنفی فیہ غلبۃ الہذیان واختلاط الحد بالہزل کما هو المفتی بہ فی السکران علی مامر“۔

وہ مزید لکھتے ہیں:

والذی ینبغی التعویل علیہ فی المدہوش ونحوہ إناطۃ الحکم بغلبۃ الخلل فی أقوالہ وأفعالہ ، الخارجۃ عن عادتہ ، وکذا یقال فیمن اختل عقلہ لکبر أو مرض أو لمصیبة فاجأتہ ، فما دام فی حال غلبۃ الخلل فی الأفعال والأقوال لاتعتبر أقوالہ ، وان کان یعلمہا ویریدہا ، لأن ہذہ المعرفۃ والإرادة غیرہ معتبرۃ لعدم حصولہا عن إدراک صحیح کمالا تعتبر من الصبی العاقل۔ (شامی ج ۳ ص ۲۳۴)

## ۵ ﴿ ذہنی مریض کی طلاق

مذکورہ تفصیل سے ایسے لوگوں کی طلاق کا حکم بھی معلوم ہو گیا جو ڈپریشن وغیرہ نفسیاتی بیماریوں کے دورے کے دوران طلاق دے دیتے ہیں، آج کل اس طرح کے نفسیاتی امراض بہت عام ہیں اور بہت سے حالات میں تو ان کا سبب ہی ازدواجی اور خاندانی مسائل ہوتے ہیں، اگر کوئی دوسرا سبب بھی ہو تب بھی ان نفسیاتی کیفیات کی تان زیادہ تر گھریلو معاملات پر ہی ٹوٹی ہے اور مریض اپنی بھڑاس یہاں نکالنے کو شاید زیادہ آسان سمجھتا ہے، اس لیے اس طرح کے مریض کے گھریلو معاملات پر تکرار کے دوران اس بات کے امکانات بڑھ جاتے ہیں کہ وہ خاص اشتعالی یا دورے کی کیفیت میں ہو، اگر کوئی شخص واقعتاً ایسی کیفیت میں طلاق دے دیتا ہے تو مذکورہ بالا تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی طلاق واقع نہیں ہونی چاہیے، اوپر ذکر کردہ علامہ شامی کی عبارت ”و کذا یقال فیمن اختل عقلہ لکبر أو مرض أو لمصیبة فاجأتہ“ سے یہی مستفاد ہوتا ہے۔

آج کل دیکھا یہ گیا ہے کہ بعض اوقات طلاق دینے والا واقعتاً نفسیاتی مریض اور نفسیاتی معالج کے زیر علاج ہوتا ہے۔ اس کے معالج کی اس بات پر تصدیق بھی ہوتی ہے کہ اس کی بیماری اس نوعیت کی ہے کہ ناگوار بات سننے یا دیکھنے کی صورت میں اس کی ذہنی حالت قابو سے باہر ہو جا سکتی ہے اور وہ جو منہ میں آتا ہے کہ ڈالتا ہے، اپنی سمجھ بوجھ کو استعمال کرنا اس کے اختیار میں نہیں ہوتا۔ اس کے باوجود طلاق کے واقع ہونے کا فتویٰ دے دیا جاتا ہے، جو کہ مذکورہ تفصیل کے مطابق خلاف اصول ہے۔

البتہ یہ الگ معاملہ ہے کہ طلاق دینے والا یہ دعویٰ کرتا ہے کہ اس کے طلاق دینے کے وقت یہی کیفیت تھی تو کب اس کی بات تسلیم کی جائے گی کب نہیں، بہر حال اگر یہ بات ثابت ہو جائے کہ وہ پہلے سے اس طرح کا مریض چلا آ رہا ہے تو اس کی یہ بات تسلیم کی جانی چاہیے۔

اس تفصیل کے بعد اب ہم آتے ہیں اصل مسئلے کی طرف، یعنی نشے کی حالت میں دی گئی طلاق کا حکم کیا ہے، تو اس سلسلے میں پہلے فقہاء کے مذاہب پر نظر ڈال لینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

حنفیہ کے ہاں معروف اور مفتی بہ قول کے مطابق نشہ اگر ایسے سبب سے ہو جو معصیت نہ ہو تو سکران کی طلاق واقع

نہیں ہوگی، اور اگر نشہ کسی ایسے سبب سے ہے جو معصیت ہے تو نشے کی حالت میں دی گئی طلاق واقع ہو جائے گی۔ اس دوسری قسم کے نشے میں خمر تو بالاتفاق داخل ہے۔ دیگر ناجائز نشوں کے بارے میں متعدد مواقع پر اقوال کا اختلاف بھی ہے، بالخصوص غیر مائع نشہ آور چیزیں مثلاً بھنگ، افیون وغیرہ، یا وہ مائع نشہ آور چیزیں جو انگور، کشمش، کھجور اور چھوڑے سے نہ بنی ہوں۔ تاہم متاخرین کا عمومی رجحان ان چیزوں کے نشے میں بھی طلاق کے وقوع کی طرف ہے، الا یہ کہ استعمال کرنے والے نے ان میں سے بطور دوا استعمال ہونے والی چیز بطور دوا ہی استعمال کی ہو۔

حنفیہ میں سے طحاوی اور کرنی نے ترجیح اس بات کو دی ہے کہ کسی بھی قسم کے نشے میں طلاق واقع نہیں ہوگی، امام زفر اور محمد بن مسلمہ کا مذہب بھی یہی نقل کیا گیا ہے، علامہ علاؤ الدین شامی کی ایک عبارت (تکملہ ج ۸ ص ۱۹۷) سے معلوم ہوتا ہے کہ حسن بن زیاد کا مذہب بھی یہی ہے، امام غزالی نے الوسیط (۳۹۰/۵) میں امام ابو یوسف کا مذہب بھی یہی نقل کیا ہے، تا تا تاریخہ میں بعض کتب سے اس کا مفتی بقول ہونا بھی نقل کیا ہے، لیکن شامی نے اسے عام متون کے خلاف قرار دیا ہے۔

مالکیہ میں سے بعض حضرات کے نزدیک نشے کی حالت میں دی گئی طلاق واقع نہیں ہوتی، لیکن مالکیہ کے ہاں معروف یہ ہے اور خود امام مالک کی تصریح بھی یہ ہے کہ یہ طلاق واقع ہو جائے گی، البتہ مالکیہ کے ہاں اس بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ وقوع طلاق کی وجہ کیا ہے، ایک رائے یہ ہے کہ چونکہ نشے میں طلاق واقع ہونے کی حالت میں عقل بالکل زائل نہیں ہوتی بلکہ کچھ نہ کچھ باقی رہتی ہے اس لیے اس کا تصرف نافذ ہوگا۔ اس قول کے مطابق اگر نشہ اپنی انتہاء کو پہنچ جائے اور عقل بالکل زائل ہو جائے تو طلاق واقع نہیں ہوگی۔ اس وجہ کے مطابق مالکی اور حنفی مذہبوں میں اصولی اختلاف ہو جائے گا، کہ حنفیہ کے نزدیک طلاق کے عدم نفاذ کے لیے زوال عقل شرط نہیں بلکہ اس کا مغلوب ہونا ہی کافی ہے، جبکہ مالکیہ کی اس توجیہ کے مطابق عدم وقوع طلاق کے لیے زوال عقل ضروری ہوگا۔ مالکیہ کے ہاں طلاق واقع ہونے کی دوسری توجیہ یہ ہے کہ چونکہ اس نے اپنی ذہنی کیفیت خود اپنے اختیار سے حرام سبب سے پیدا کی ہے اس لیے اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، اور اس پر ہوش و حواس والے شخص کے احکام جاری ہوں گے۔ اس توجیہ کے مطابق اگر نشہ اپنی انتہاء کو بھی پہنچا ہوا ہو، اس کی طلاق واقع ہو جائے گی۔ (الشرح الکبیر ج ۲ ص ۳۶۵ التاج والاکیل ج ۳ ص ۴۳) شافعیہ کے ہاں اگر تو نشہ کسی ایسے سبب سے ہو جس میں اس شخص کی تعدی اور غلطی نہ ہو تو بالاتفاق طلاق نہ ہوگی، اور اگر نشہ کسی ناجائز سبب سے ہو تو امام شافعی کے اس مسئلے میں دو قول ہیں، ایک یہ کہ طلاق واقع نہیں ہوگی، دوسرا یہ کہ طلاق واقع ہو جائے گی۔ پہلے قول کو قول قدیم قرار دیا گیا ہے، اور ابو ثور، حرنی، ابو ہبل، ابو ہریرہ الزیادی نے اسے ہی اختیار کیا ہے اور امام غزالی نے اسے اقیس قرار دیا ہے (الوسیط ج ۵ ص ۳۹۰، روضۃ الطالبین ج ۸ ص ۶۲) جبکہ دوسرے قول کو قول جدید قرار دیا گیا ہے اور بیشتر شافعیہ نے اسی کو ترجیح دی ہے۔

سکران کے حکم بارے میں مرداوی نے الانصاف میں امام احمد سے پانچ روایتیں ذکر کی ہیں، ان میں تین کے مطابق طلاق واقع نہیں کی اور دو کے مطابق واقع ہو جائے گی، ترجیح میں بھی حنا بلہ کے اقوال مختلف ہیں۔

صحابہ وتابعین میں سے سعید بن المسیب، حسن بصری، ابراہیم نخعی، زہری اور شعی وغیرہ وقوع طلاق کے قائل ہیں، حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے بھی اسی طرح کا فیصلہ نقل کیا جاتا ہے۔ جبکہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے صحیح کے ساتھ ثابت ہے کہ طلاق واقع نہیں ہوگی اور یہی مذہب منقول ہے القاسم بن محمد، طاؤس، عکرمہ، عطا اور ابوالشعثاء وغیرہ سے۔ عمر بن عبدالعزیز پہلے طلاق واقع ہونے کے قائل تھے، بعد میں رجوع کر لیا تھا اور واقع نہ ہونے کے قائل ہو گئے تھے۔

جو حضرات طلاق سمیت سکران کے اقوال کو معتبر اور نافذ مانتے ہیں انہوں نے اس مسئلے پر کوئی واضح نص پیش نہیں کی، جن نصوص سے کسی درجے میں استدلال کیا بھی ہے تو وہ ان حضرات کے لیے مفید ثابت ہو سکتا ہے جو مطلقاً نشے کی حالت کو مزیل اہلیت نہ مانتے ہوں اس لیے کہ اس میں عقل بالکل زائل نہیں ہوتی خواہ نشہ جائز سبب سے ہو مثلاً قرآنی آیت: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ [النساء: ۴۳] سے بعض فقہائے حنفیہ نے بھی استدلال کیا ہے، قطع نظر اس امر کے کہ یہ استدلال کس حد تک واضح ہے اس پر یہ اشکال باقی رہتا ہے کہ یہ آیت اس دور میں نازل ہوئی تھی جب شراب حرام نہیں ہوئی تھی اس لیے اس سے ثابت ہونے والے اصول کا اطلاق جائز نشے کی حالت پر بھی ہونا چاہیے جبکہ حنفیہ کے نزدیک ایسا نہیں ہے۔

دوسری طرف جن حضرات کے نزدیک نشے کی حالت میں اقوال نافذ اور معتبر نہیں ہیں ان کا ایک اہم استدلال ما عزمی رضی اللہ تعالیٰ عنہ جیسے واقعات سے ہے کہ ان کے اقرار کرنے پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک سوال یہ بھی کیا کہ اس نے کہیں شراب تو نہیں پی ہوئی۔ اس سے معلوم ہوا کہ نشے کی حالت میں کیا گیا اقرار معتبر نہیں ہے، اگرچہ اس پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ حدود چونکہ شہادت کی وجہ سے ساقط ہو جاتی ہیں اور نشے کی حالت میں اقرار بھی شبہ سے خالی نہیں اس لیے اس اقرار کا اعتبار نہیں کیا گیا۔ البتہ حدیث کے الفاظ ”المعتوه المغلوب علی عقله“ کا عموم ان حضرات کی اہم دلیل ہے کہ اس میں اس بات کی وجہ سے فرق نہیں کیا گیا کہ یہ غلبہ عقل جائز سبب سے ہو یا ناجائز سے۔

بہر حال مذکورہ تفصیل سے یہ بات واضح ہو جاتی کہ جو حضرات حرام نشے کی حالت میں وقوع طلاق کے قائل ہیں بالخصوص حنفیہ اور شافعیہ ان کا مذہب کسی نص صریح پر مبنی نہیں ہے، اسی طرح ان حضرات کی یہ رائے قیاس اور اصول پر بھی مبنی نہیں ہے، اس لیے کہ شروع میں ثابت کیا جا چکا ہے کہ ان کے نزدیک اہلیت طلاق کے زائل ہونے کے لیے جنون کی کیفیت کا ہونا ضروری نہیں بلکہ عقل کا مغلوب ہونا ہی کافی ہے اور یہ بات نشے میں ہوتی ہے جس کی ایک واضح دلیل یہ ہے کہ اسی طرح کا نشہ اگر جائز سبب سے ہو تو ان حضرات کے نزدیک طلاق واقع نہیں ہوتی۔ اس لیے اگرچہ بعض حنفیہ نے حرام نشے کی حالت میں طلاق کے وقوع پر اصول سے استدلال کی کوشش کی ہے لیکن ان سبب استدلال پر ایک عمومی اعتراض یہی کیا جاسکتا ہے کہ ان دلائل کے مطابق حلال نشے کی حالت میں بھی طلاق واقع نہیں ہونی چاہیے۔

ناجائز نشے میں دی گئی طلاق کے وقوع ہونے کی اصل وجہ وہی ہے جو تقریباً تمام فقہائے حنفیہ اور شافعیہ نے ذکر کی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ اگرچہ نشے کی حالت بذات خود طلاق کے واقع ہونے سے مانع ہے لیکن یہاں یہ مانعیت اپنا اثر اس لیے نہیں دکھائے گی کہ اس نے یہ حالت خود معصیت کے راستے سے پیدا کی ہے۔ گویا نہ صرف یہ کہ وقوع

طلاق کا فتویٰ اصول کا مقتضائیں ہے بلکہ یہ فتویٰ ایک اصول کی تاثیر کو نظر انداز کر کے گویا خلاف قیاس دیا گیا ہے۔

نشے کی حالت زوالِ اہلیت طلاق کا ایک سبب ہے، لیکن یہاں طریق کار کے معصیت ہونے کی وجہ سے اس سبب کا اثر مرتب نہیں ہوگا، تو کیا یہ بھی کوئی اصول ہے کہ معصیت کسی سبب کی تاثیر میں مانع بن جاتی ہے۔ تو کم از کم حنفیہ کے ہاں عموماً ایسا نہیں ہوتا، اس کی ایک واضح مثال سفرِ معصیت میں قصرِ حالتِ حیض کی طلاق، اکٹھی تین طلاقیں، ارضِ معصوبہ میں نماز وغیرہ ہیں۔ اسی طرح غصب وغیرہ کئی احکام سے اس کی مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں۔ یہی اعتراض حافظ ابن حجر نے امام طحاوی کا وقوع طلاق کے قائلین پر نقل کیا ہے۔ (فتح الباری ۱۳/۹) اگر بغور دیکھا جائے تو وقوع طلاق کے قائلین کو امام طحاوی کی بات کی معقولیت سے بظاہر انکار نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ وقوع طلاق کے قائلین پر یہ اعتراض تب ہوتا جب وہ یہ کہہ رہے ہوتے کہ وقوع طلاق کا فیصلہ اصول اور قواعد یا قیاس کی بنیاد پر ہے، جبکہ ان حضرات کا منشا یہ ہرگز معلوم نہیں ہوتا۔ ان حضرات نے جو لفظ استعمال کیے ہیں وہ عموماً دو ہیں ایک تغلیظ کا دوسرے زجر۔ تغلیظ کے معنی یہ ہیں کہ اگرچہ وہ اصولی طور پر اس ”رعایت“ کا مستحق تھا کہ اس کی طلاق واقع نہ ہو لیکن اس کے غلط طریق کار کی وجہ سے بطور سزا یہ رعایت اسے نہیں دی جائے گی۔ اور زجر کے معنی یہ ہیں کہ جب نشے کی حالت میں دی گئی طلاق ہم نافذ کر دیں گے تو یہ خود بھی اور دوسرے لوگ بھی آئندہ نشہ کرنے سے گریز کریں گے۔ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ کم از کم حنفیہ کے ہاں وقوع طلاق کا حکم محض انتظامی ہے اصولی یا منصوص نہیں ہے۔ مذکورہ بالا بحث کا مقصد بھی دلائل کے اعتبار سے کسی قول کو راجح یا مرجوح قرار دینا نہیں ہے۔ بلکہ یہی دیکھنا ہے کہ وقوع طلاق کے قائلین کا اصل منشا کیا ہے، حقیقت یہ ہے کہ اگر اس کو حکم انتظامی قرار نہ دیا جائے تو اشکالات کا ایک طویل سلسلہ شروع ہو جاتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ انتظامی نوعیت کے حکم کا انحصار حالات پر بھی ہوتا ہے جیسے سدّ ذریعہ وغیرہ پڑنی احکام میں ہوتا ہے، اس لیے حالات کی تبدیلی کی صورت میں ایسے احکام میں بھی تبدیلی ہو سکتی ہے۔

آج کے حالات کے پیش نظر نشے کی حالت میں دی گئی طلاق کا فتویٰ کئی وجوہ سے نظر ثانی کا محتاج معلوم ہوتا ہے، مثلاً:

(۱) جیسا کہ اوپر بیان ہوا بیشتر فقہاء بالخصوص فقہائے حنفیہ نے سکران کی طلاق کو ”تغلیظاً“، ”عقوبتاً“، اور ”تشدیداً“ نافذ قرار دیا ہے۔ اس مسئلے میں فقہاء کی عبارات اتنی کثرت سے ہیں کہ ان کا احاطہ دشوار ہے، ظاہر ہے کہ ”تغلیظ“، ”تشدید“، اور ”عقوبت“، اسی شخص پر ہونی چاہیے جس سے معصیت کا صدور ہوا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان فقہاء کے پیش نظر عموماً وہ صورتیں تھیں جن میں وقوع طلاق کا نقصان خاوند کو ہوتا ہے، جبکہ ہمارے زمانے میں بالخصوص برصغیر کے سماجی حالات میں عموماً طلاق کے اثرات بد مرد سے کہیں زیادہ بیوی اور اس کے بچوں پر مرتب ہوتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ ایک کے لیے کی سزا دوسروں کو دینا جبکہ جس حکم کے ذریعے سزا دی جا رہی وہ غیر منصوص ہو بلکہ نص (المغلوب علی عقله) کے عموم اور عام اصول کے بھی خلاف ہو، قرین مصلحت اور قرین انصاف نہیں ہے۔

(۲) فقہاء نے وقوع طلاق کی ایک وجہ ”زجر“ بیان کی ہے، لیکن اول تو ہمارے زمانے میں یہ سوال اہم ہے کہ وقوع طلاق کے فتوے سے یہ مقصد حاصل ہو بھی رہا ہے یا نہیں، دوسرے اس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ حکم ایک مصلحت کے حصول

یا ایک مفسدے کے ازالے کے لیے ہے، یعنی لوگ نشے سے بچ جائیں۔ نشہ بھی ایک مفسدہ ہے اور طلاق بھی ایک مفسدہ ہے، جسے ابغض الحلال قرار دیا گیا ہے اور حدیث شریف میں بتایا گیا ہے کہ ابلیس اپنے اس چیلے کو زیادہ شاباش دیتا ہے جو زوجین میں تفریق کرا کے آیا ہو، بالخصوص ہمارے ماحول میں اس کے مفاسد پہلے سے کہیں زیادہ بڑھ گئے ہیں، معاشی تنگی، مفاد پرستی اور خود غرضی کے ماحول کی وجہ سے بیوی بچوں کی کفالت کے بے شمار پیدا ہو جاتے ہیں اور بچوں کی صحیح تعلیم و تربیت کے حوالے سے پیدا ہونے والے مسائل اس سے بھی سنگین ہوتے ہیں۔ ان حالات میں وقوع طلاق اور عدم وقوع دونوں پر مرتب ہونے والے مفاسد کے توازن کو مد نظر رکھ کر اس مسئلے پر از سر نو غور کی ضرورت ہے۔ بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ عموماً وقوع طلاق کے مفاسد اس متوقع فائدے (زرعین السکر) سے زیادہ ہوتے ہیں۔ نیز زجر کا فائدہ محتمل ہے اور وقوع طلاق کے مفاسد یقینی، اس لیے ہمارے زمانے میں عدم وقوع طلاق کا فتویٰ ہی انب معلوم ہوتا ہے۔

(۳) یوں لگتا ہے کہ سکران کی طلاق واقع کرنے میں فقہاء کے پیش نظر احتیاط کا پہلو بھی تھا، چنانچہ شہد یا اناج سے بنے ہوئے نبید مسکر پر بحث کرتے ہوئے ابن نجیم بزاز یہ کہ حوالے سے نقل کرتے ہیں:

”المختار فی زماننا لزوم الحد، لأن الفساق یجتمعون علیہ، و کذا المختار وقوع الطلاق، لأن الحد یُحتال لدرئہ والطلاق یحتاط فیہ، فلما و جب ما یحتال لأن یقع ما یحتاط أولی“۔

اس سے یہ قاعدہ معلوم ہوتا ہے کہ طلاق ان احکام میں سے ہے جنہیں فقہاء بطور احتیاط بھی ثابت کر دیتے ہیں، ظاہر ہے کہ احتیاط کو اسی صورت میں اختیار کیا جاتا ہے جبکہ اس پر دیگر مفاسد و مضار مرتب نہ ہو رہے ہوں۔

(۴) جیسا کہ اوپر ذکر ہو سکران کی طلاق واقع ہونے کا حکم منصوص یا اصولی نہیں انتظامی ہے۔ اول تو لزوم مفاسد وغیرہ کی وجہ سے ویسے ہی دوسرے مذہب کو اختیار کرنے کی بیسیوں مثالیں فقہاء کے ہاں ملتی ہیں۔ حکم کے انتظامی ہونے کی وجہ سے یہ معاملہ اور آسان ہو جاتا ہے، اور پھر اس وجہ سے بھی کہ خود حنفیہ میں سے بھی امام زفر، حسن بن زیاد، طحاوی اور کرنی جیسی شخصیات کی آراء عدم وقوع کی موجود ہیں۔ مزید برآں یہ کہ ہمارے زمانے میں نشہ یا تو غیر مائع چیزوں سے ہوتا ہے یا ایسے مائعات سے جو انگور یا کھجور سے بنے ہوئے نہ ہونے کی وجہ سے اثر بہ اربعہ سے خارج ہوتے ہیں۔ ان نشوں کی حالت میں طلاق کے بارے میں مشائخ حنفیہ کے اندر مزید اختلاف موجود ہیں اور تصحیح میں بھی اختلاف ہے۔ مثلاً صاحب بحر نے قاضی خان سے عدم وقوع کی تصحیح نقل کی ہے، اس لیے عدم وقوع طلاق کا فتویٰ دینے میں کوئی زیادہ خروج عن المذہب بھی نہیں پایا جا رہا ہے، اس لیے وقوع طلاق والے حکم کی اصل حیثیت و تعلیل کو اور ہمارے زمانے اور علاقوں کے حالات کو پیش نظر رکھتے ہوئے رجحان اس طرف ہو رہا ہے کہ طلاق واقع نہ ہونے کا فتویٰ دیا جائے۔ البتہ اس میں نشے کی نوعیت کی تفصیل میں جانے سے اور قاضی خان وغیرہ کے قول اختیار کرنے کی صورت میں چونکہ بعض نشوں کی شناعیت کم ہونے کا اندیشہ ہے، اس لیے درست یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام زفر، حسن بن زیاد، طحاوی اور کرنی جیسے حضرات کی رائے اختیار کرتے ہوئے کہا جائے کہ نشے کی حالت میں طلاق واقع نہیں ہوتی، قطع نظر نشے کی نوعیت سے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

## بلا سود بینکاری کا تنقیدی جائزہ

### منہج بحث اور زاویہ نگاہ کا مسئلہ (۱)

غیر سودی بینکاری آج کی معیشت خصوصاً فنانس کی دنیا کا نیا مظہر phenomenon ہے جس کی کل عمر تقریباً تین عشرے ہے۔ اس مدت کا تقابل اگر روایتی بنکاری کی صدیوں پر محیط عمر کے ساتھ کیا جائے تو اسے اب بھی بلا تردد دورِ طفولت کہا جاسکتا ہے۔ دورِ طفولت میں ہونے کے ناطے اسے نشوونما کے لیے غذا کی ضرورت ہے۔ کسی بھی نئے تجربے کے لیے اس سے بہتر کوئی بات نہیں ہو سکتی کہ اسے جاری کرنے کے بعد اس کی کارکردگی اور خوبیوں اور خامیوں، کامیابیوں اور ناکامیوں کا مسلسل جائزہ لیا جاتا رہے۔ جو لوگ غیر سودی بینکاری کے اس نئے نظام کے حامی نہیں ہیں، ان کے مطابق تو تنقید کی اہمیت ہے ہی، اسے جاری رکھنے کے حامیوں کے نقطہ نظر سے بھی اس نئے تجربے کا مسلسل تنقیدی جائزہ لیا جاتا رہنا مفید بلکہ ضروری ہے۔ آنے والی سطور کا مقصد کسی مسئلے یا البتہ کے بارے میں اپنی رائے پیش کرنا نہیں بلکہ اس بات کا طالب علمانہ جائزہ لینا ہے کہ اس طرح کے کسی جائزے کی کون کون سی سطحیں ہو سکتی ہیں اور کس سطح پر بحث کا منہج کیا ہونا چاہیے۔ آج کل اسلامی بینکاری کا عموماً دو سطحوں پر جائزہ لیا جا رہا ہے۔ ایک تو خالص فقہی نقطہ نظر سے یہ دیکھا جا رہا ہے کہ ان بینکوں میں طے پانے والے معاملات کس حد تک عقود صحیح کے دائرے میں آتے ہیں اور کس حد تک عقود فاسدہ یا باطلہ کے دائرے میں۔ بحث کی دوسری سطح اسلامی بینکاری کا اس پہلو سے جائزہ لینے کی ہے کہ معیشت کی عمومی سطح (macro level) پر اس کے کیا اثرات مرتب ہو رہے ہیں یا ہو سکتے ہیں۔ دونوں سطح کی بحثوں کی نوعیت اور طرز استدلال ایک دوسرے سے الگ ہوتا ہے۔ اس وقت کے ماحول میں مقدم الذکر بحث غالب ہے اور اس پہلو سے مختلف آرا سامنے آچکی ہیں۔ عالم اسلام کی بہت سی علمی شخصیات اور فقہی فورمز نے ان عقود کو جائز اور درست قرار دے کر ان بینکوں سے معاملات کرنے کی اجازت دی ہے اور بعض علما نے فقہی اعتبار سے ان عقود پر اعتراضات کا اظہار کرتے ہوئے انہیں غیر شرعی قرار دیا ہے۔ کچھ لوگوں کے خیال میں بحث پر فقہی زاویہ نگاہ کے غالب ہونے والی یہ صورت حال درست نہیں ہے۔ ان کے خیال میں مسئلے کا عمومی معاشی تجزیہ پہلے ہونا چاہیے، فقہی جواز یا عدم جواز کی بحث بعد میں ہونی چاہیے، وہ بھی تب جبکہ معاملہ پہلے ٹیسٹ میں پاس میں ہو جائے۔ کچھ اسی طرح کی رائے کا اظہار جناب زاہد صدیق مغل صاحب نے ماہنامہ

’الشريعة‘ کی اشاعت جنوری ۲۰۱۰ء تا مارچ ۲۰۱۰ء میں اپنے قسط وار شائع شدہ مضمون میں کیا ہے۔ انہوں نے اس حوالے سے مروجہ اسلامی بیدکاری کے جواز اور عدم جواز کے قائلین دونوں کو تنقید کا نشانہ بناتے ہوئے اپنے اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ دونوں فریقوں نے بحث کی ترتیب کو الٹ دیا ہے۔ جناب مغل صاحب کے علاوہ بھی کئی لوگ ایسے ہوں گے جنہیں یہ جاننے میں دشواری پیش آرہی ہوگی کہ بظاہر معاشی نوعیت کے نظر آنے والے مسئلے میں فقہی پہلو کیوں غالب ہے اور وہ دینی مراکز جو معاشیات کے متخصص ہونے کی بجائے فتوے کی دنیا میں مرجعیت رکھتے ہیں، ان کی اس سے اتنی دلچسپی اور ان کا اس میں اتنا کردار کیوں ہے۔ اس بات کو سمجھنے کے لیے مسئلے کے اصل پس منظر کو ذہن میں رکھنا ضروری ہے۔ اصل پس منظر ذہن میں ہو تو بہت سی الجھنیں یا تو سرے سے پیدا ہی نہیں ہوتیں، یا وہ دور ہو جاتی ہیں۔

## مسئلے کا فقہی پس منظر

موجودہ دور میں اسلامی تعلیمات پر عمل کرنے کے سلسلے میں جن موضوعات پر بحث و مباحثہ ہوا، ان میں سود کا مسئلہ خاص طور پر شامل تھا۔ اس بات سے تو کوئی اختلاف کر ہی نہیں سکتا کہ قرآن وحدیث نے ربا سے شدت کے ساتھ منع کیا ہے، البتہ جدید دور میں جب بینکوں اور مالیاتی اداروں کی شکل میں سود کو ایک منضبط شکل ملی اور وہ کاروباری ہی نہیں عام معاشی زندگی اور سرگرمیوں کا بھی اہم جز بن گیا تو مسلمانوں میں یہ سوال اٹھا کہ آیا بینکوں یا اس طرح کے دیگر تمویلی اداروں کے معاملات میں یا مختلف قسم کے تسمکات کی صورت میں اصل زر پر جو زائد مقدار لی اور دی جاتی ہے، وہ اس ربا میں داخل ہے یا نہیں جسے اسلام میں ممنوع قرار دیا گیا ہے۔ اس سلسلے میں خصوصی طور پر وہ سود موضوع بحث بنا جو استہلا کی مقاصد کی بجائے استثماری مقاصد کے لیے ہو، یعنی قرض حاصل کرنے والے کا مقصد اس سے اپنی ذاتی ضرورتوں کو پورا کرنا نہیں بلکہ اس سے کوئی کاروبار اور نفع بخش کام کرنا ہو۔ اس مسئلے پر برصغیر اور عالم عرب سمیت مختلف جگہوں پر بحثیں ہوئیں اور اس بارے میں مختلف آرا سامنے آئیں۔ زیادہ معروف آراء دو تھیں۔ ایک یہ کہ بینکوں کے لین دین میں جسے انٹرسٹ کہا جاتا ہے، وہ بھی اسی طرح ربا میں داخل ہے جس طرح عام سیدھا سادہ سود، جبکہ ایک دوسرا نقطہ نظر یہ سامنے آیا کہ مروجہ بینکوں کا انٹرسٹ اسلام کے منع کردہ ربا میں داخل نہیں ہے۔ اس مؤخر الذکر نقطہ نظر میں کچھ لوگوں کا تو یہ سطحی استدلال تھا کہ اسلام زمانے کے ساتھ چلنے کا کہتا ہے اور موجودہ دور میں سود معاشی اور کاروباری زندگی کا لازمی جز بن گیا ہے، اس کے بغیر ترقی کرنا ممکن نہیں ہے، اس لیے مسلمان علما کو چاہیے کہ وہ کوئی اجتہاد کر کے سود کو جائز قرار دے دیں، لیکن کچھ حضرات خصوصاً عالم عرب کی بعض ایسی شخصیات بھی اس دوسرے نقطہ نظر یا اس کے قریب قریب کی حامی تھیں جن کی نہ تو علمی حیثیت کا انکار کیا جاسکتا ہے اور نہ ہی اس بات کا کہ انہوں نے جس رائے کا اظہار کیا، وہ واقعی ان کی دیانت دارانہ رائے تھی۔ ان حضرات نے بھی علمی استدلال کے ساتھ اپنی رائے پیش کی۔ (ان بحثوں کے ایک اجمالی جائزے کے لیے عربی دان حضرات عبدالرزاق السنہوری کی کتاب ”مصادر الحجت فی الفقہ الاسلامی“ کا تیسرا جز ملاحظہ کر سکتے ہیں)۔ لیکن وقت گزرنے کے ساتھ مؤخر الذکر رائے پس منظر میں جاتی رہی اور اسے نہ تو مسلمان فقہاء میں قبول عام حاصل ہوا اور نہ ہی ان معیشت دانوں میں جو معیشت کا اسلامی زاویہ نگاہ سے مطالعہ کر رہے تھے۔ اس کے برعکس پہلی رائے کو مسلمانوں کے علمی اور اقتصادی حلقوں میں قبول عام حاصل ہو گیا۔ تقریباً ہر وہ قابل ذکر فورم جس پر یہ مسئلہ زیر بحث آیا، پہلی رائے ہی کو زیادہ



پذیرائی ملی اور اب مسلمان مفکرین کی بہت واضح اور نمایاں اکثریت اسی رائے کو اختیار کر چکی ہے، تاہم یہ کہنا شاید مشکل یا قبل از وقت ہو کہ بحث بالکلیہ ختم ہو چکی ہے۔

اس بحث میں جن لوگوں نے حصہ لیا، ان میں ایک طبقہ علما و رفوے کے شعبے سے وابستہ حضرات کا بھی تھا۔ یہ طبقہ بھی پہلے نقطہ نظر کی نمائندگی کرنے والوں میں شامل تھا۔ اس طبقے کے لیے محض نظریاتی اور اکاڈمی بحث تک محدود رہنا ممکن نہیں ہوتا، اس لیے کہ انہیں روزمرہ کی زندگی میں لوگوں کے پوچھنے پر انہیں بتانا ہوتا ہے کہ وہ کیا کریں اور کیا نہ کریں۔ زیر بحث مسئلے میں انہوں نے لوگوں کو یہی بتایا کہ وہ بینکوں کے انٹرسٹ کے لین دین سے گریز کریں، لیکن اسی کے ساتھ ان کے سامنے ایسے واقعات بھی بکثرت آئے جہاں محسوس ہوا کہ ان کے فتوے پر عمل کرنے والوں کو مشکلات کا سامنا کرنا پڑ رہا ہے یا کم از کم یہ کہ کاروبار میں اپنے دیگر ہم پیشہ لوگوں سے پیچھے رہنا پڑ رہا ہے، مثلاً زید اور عمرو ٹیکسٹائل کے ایسے شعبے سے منسلک ہیں جس میں انہیں روٹی خریدنی ہوتی ہے۔ روٹی کی خریداری کے سازگار سیزن میں دونوں کے پاس نقد رقم نہیں ہے۔ عمرو تو کسی بینک سے سود پر قرض لے لیتا ہے اور بروقت سستی روٹی خرید لیتا ہے، جبکہ سود کی حرمت کے پیش نظر زید ایسا نہیں کرتا۔ وہ بعد میں روٹی خریدتا ہے جس کی وجہ سے اسے روٹی مہنگی پڑتی ہے۔ اس طرح سے اس کے لیے مارکیٹ میں عمرو سے مقابلہ کرنا مشکل ہو جاتا ہے، یا عمرو مناسب وقت پر بینک سے قرض لے کر ایک نیا یونٹ لگا کر اپنی پیداواری صلاحیت بڑھا لیتا ہے، جبکہ زید کے پاس اس وقت پیسے نہ ہونے کے باعث وہ ایسا نہیں کر پاتا۔ جب اس کے پاس پیسے آتے ہیں تو نیا یونٹ لگانے کے لئے وقت اتنا موزوں نہیں رہتا جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ محسوس کر رہا ہے کہ کاروبار میں پیچھے رہنے کی شکل میں وہ اس فتوے پر عمل کی قیمت ادا کر رہا ہے جس کے بارے میں اسے بتایا جاتا ہے کہ اسے آخرت میں اس کا بھرپور صلہ ملے گا۔ دوسری طرف مجیدہ اور حمیدہ دو بیوہ خاتون ہیں جن کے پاس ان کے خاندان کی چھوٹی ہونے کی وجہ سے کچھ رقم موجود ہے۔ مجیدہ اسے بینک میں جمع کر ادیتی ہے اور بینک اسے اس پر ماہانہ یا سالانہ رقم دیتا ہے جس سے وہ گذراوقات کرتی ہے۔ حمیدہ علماء کرام سے فتویٰ لیے بغیر کوئی قدم نہیں اٹھاتی، اسے بتایا جاتا ہے کہ بینک کے سیونگ اکاؤنٹ میں رقم رکھوانا جائز نہیں ہے۔ اب وہ کیا کرے؟ خود وہ کچھ نہیں کر سکتی، کسی کے انفرادی کاروبار میں رقم لگانے کے لیے اسے کسی پر اعتماد نہیں ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ عورت مشکل صورت حال سے دوچار ہو گئی ہے۔ پہلی مثال میں زید اور دوسری مثال میں حمیدہ جس صورت حال سے دوچار ہیں، اس سے ایک طرف تو بینک انٹرسٹ کو ناجائز کہنے والوں میں سے جو لوگ فتوے یا عام لوگوں کی دینی راہ نمائی کے کام سے منسلک تھے اور ان کی خدمات کا دائرہ اکاڈمی نوعیت کی کاوشوں تک محدود نہیں تھا، ان پر ”ہم کیا کریں؟“ کے سوال کا دباؤ بڑھ رہا تھا جس کا پورے طور پر اندازہ محض معاشی تجربہ کاری کرنے والے کو نہیں ہو سکتا۔ دوسرے اس سے انہیں بینک انٹرسٹ کی حرمت کے بارے میں اپنا کیس کمزور ہوتا محسوس ہو رہا تھا، دلیل کے اعتبار سے نہیں، بلکہ لوگوں کو مطمئن کرنے اور سود سے گریز پر آمادہ کرنے کے اعتبار سے۔ لوگ یہ کہتے تھے کہ مولوی لوگ فتویٰ تو دے دیتے ہیں، لوگوں کی مشکلات کو نہیں دیکھتے۔ اگر ہم ان مولویوں کی ماننے لگے تو دنیا سے پیچھے رہ جائیں گے۔ اس تنقید میں بذات خود کتنا وزن تھا، یہ الگ بات ہے، بادی النظر میں سود کی حرمت کے کیس پر اس کے اثرات پڑ رہے تھے اور کئی لوگوں کے لیے یہ کہنا آسان ہو گیا تھا کہ سود سے بچ کر ہم دنیا کے ساتھ چل نہیں سکتے۔ اس طرح سے ان علما کے معتقدین اور پیروکار بھی ان کے اس فتوے کو زیادہ عملی اہمیت نہیں دے رہے تھے۔ اس صورت حال کو یہ حضرات کس طرح محسوس کر رہے تھے، اس کا اندازہ

مولانا مفتی محمد شفیع کی اس عبارت سے لگایا جاسکتا ہے:

”ہاں! اس میں شبہ نہیں کہ مشرق سے مغرب تک تمام تجارتوں میں سود کا جال اس طرح بچھا دیا گیا ہے کہ آحاد ووافراد کیا، کوئی جماعت مل کر بھی اس سے نکلنا چاہے تو تجارت چھوڑنے یا نقصان اٹھانے کے سوا کچھ ہاتھ آنا مشکل ہے۔ اسی کا یہ نتیجہ ہے کہ عام تاجروں نے اب یہ سوچنا بھی چھوڑ دیا ہے کہ سود جو حرام ترین چیز اور بدترین سرمایہ ہے، اس سے کس طرح نجات حاصل کریں۔ عام بے فکرے دین داروں کا تو کیا ذکر، وہ دین دار، برہیزگار مسلمان جو نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ میں شریعت کے پورے نتیجے، تہجد گزار اور ذکر اللہ میں مشغول رہنے والے ہیں، وہ رات کو تہجد و نوافل اور ذکر و فکر کا شغل رکھتے ہیں تو صبح دکان پر پہنچ کر ان میں اور ایک بیٹے یا یہودی تاجر میں کوئی فرق نظر نہیں آتا...“ (مسئلہ سود ص ۸ مطبوعہ ادارۃ المعارف کراچی)

اسی کے ساتھ ان حضرات کی فقہی دسترس نے انہیں توجہ دلائی کہ زید جیسے لوگوں کے مسئلہ کا حل بعض ایسے معاملات کے ذریعے ممکن ہے جو فقہ اسلامی کے لیے اجنبی نہیں بلکہ ہمیشہ سے امت میں ان کا تعامل چلا آ رہا ہے، مثلاً عمر و نے اگر سستے زمانے میں روٹی کی خریداری کے لیے بنک سے سودی قرضہ لیا ہے تو زید یہ کر سکتا ہے کہ وہ خود روٹی ادھار پر خرید لے، جیسے عمر و کو قرض پر سود کی شکل میں اضافی لاگت پڑے گی، اسی طرح زید ادھار ہونے کی وجہ سے کچھ زیادہ ریٹ لگا دے، گویا بیع موبل کے ذریعے اس کا یہ مسئلہ حل ہو سکتا ہے جو تقریباً تمام فقہاء کے نزدیک ایک جائز عقد ہے، لیکن اگر کوئی روٹی بیچنے والا اس طرح ادھار سودا کرنے کے لیے تیار نہ ہو، یا تو اس لیے کہ اسے خود پیسوں کی فوری ضرورت ہے یا اس لیے کہ وہ زید کو نہیں جانتا نیز کسی دین (مؤخر ادائیگی) کی توثیق کے لیے کیا کچھ کیا جاسکتا ہے، اس کی مہارت اس کے پاس موجود نہیں ہے تو زید کیا کرے۔ اس کا حل فقہ اسلامی کے ایک اور عقد میں انہیں نظر آیا، اور وہ ہے مراہمہ موجدہ، یعنی کوئی تیسرا شخص جس کے پاس پیسے ہوں، وہ نفع بھی کمانا چاہتا ہو اور زید پر اعتماد کرنے کے لیے بھی تیار ہو، یا اس کے پاس توثیق دین کی وہ مہارتیں موجود ہوں جن کی بنیاد پر اسے اطمینان ہو کہ میں زید سے اپنے پیسے نکلوا سکتا ہوں، یہ تیسرا شخص اس روٹی کو نقد خرید کر اپنی تحویل میں لے لے اور کچھ نفع رکھ کر ادھار زید کو بیچ دے۔ اسی چیز کا تذکرہ کرتے ہوئے مندرجہ بالا اقتباس سے کچھ آگے چل کر مولانا مفتی محمد شفیع لکھتے ہیں:

”یہ مرض تو عام ہو گیا کہ بہت سے مسلمانوں کو یہ خبر نہیں کہ فلاں معاملہ سودی ہونے کی وجہ سے حرام ہے، فلاں میں قمار پایا جاتا ہے، ان میں سے بہت سے ایسے معاملات بھی ہیں جن کی مراد شکل سود و ربا پر مشتمل ہے لیکن اگر بازار والے چاہیں تو اس کو آسانی سے ایسے معاملے کی صورت میں بدل سکتے ہیں جو سود سے خالی ہو، اگر وہ کم از کم ایسے نجی معاملات ہی درست کر لیں تو سود کی لعنت سے اگر کئی نجات نہ ملے تو کم از کم تقلیل تو ہو...“

یوں فقہی نقطہ نظر سے سود کے متبادل کاروبار کا تصور سامنے آتا ہے جو درحقیقت حرمت سود کے فتوے پر دین داروں میں بھی عمل نہ ہونے پر کڑھن کا نتیجہ تھا، جیسا کہ اوپر والے اقتباس سے واضح ہے۔ یہ کام انفرادی طور پر بھی ہو سکتے تھے، لیکن خود مفتی محمد شفیع صاحب نے آگے چل کر ذکر کیا ہے کہ اس کے لیے اجتماعی کاوشوں کی ضرورت ہے۔ مذکورہ مثالوں میں جہاں زید جیسے بے شمار لوگ معاشرے میں موجود ہوں گے جو یہ چاہتے ہوں گے کہ کوئی شخص اپنی رقم لگا کر اس کا مسئلہ حل کر دے، وہیں حمیدہ جیسے بھی کئی لوگ ہوں گے جو یہ چاہتے ہوں گے کہ ان کا پیسہ فالتو پڑا رہنے کی بجائے کسی ایسی جگہ لگ

جائے جہاں سے اسے حلال نفع حاصل ہو جائے۔ جب معاشرے میں متفرق طور پر ایک دوسرے کو نہ جاننے والے متضاد معاشی رغبات رکھنے والے لوگ موجود ہوں مثلاً کچھ لوگ کوئی چیز لینا چاہتے ہوں اور کچھ لوگ وہی چیز دینا چاہتے ہوں تو درمیان میں کسی ایسے ثالث کا پیدا ہونا فطری بات ہے جو دونوں قسم کی رغبات کے درمیان پل کا کام دے۔ اگر توفیقہ اسلامی اور شریعت کے مطابق کاروبار کا تسلسل اور فطری ارتقا جاری رہتا اور درمیان میں استعماری انقطاع یا فتنہ میں جمود اور اجتماعی معاملات میں اسلامی تعلیمات کو زیادہ عملی اہمیت نہ دینے کا دور نہ آتا تو شاید اس طرح کی ناٹاشی کے لیے الگ نوعیت کے ایسے ادارے وجود میں آچکے ہوتے جو مسلسل اسلامی معاشرے ہی کے عمل کا تسلسل ہوتے، لیکن افسوس کہ ایسا نہیں ہوا، اس لیے لوگوں کو سود سے بچانے کے مذکورہ کام کو اجتماعی شکل دینے اور ایک ثالث وجود میں لانے کے لیے جب ایک ایسے ادارہ جاتی ڈھانچے کی ضرورت محسوس ہوئی جسے قانونی تحفظ بھی حاصل ہو اور اس کے پاس دیون کی واپسی یقینی بنانے سمیت متعلقہ مہارتیں بھی موجود ہوں تو اس مقصد کے لیے کوئی نیا ادارہ جاتی ڈھانچا تشکیل دینا کوئی آسان کام نہیں تھا، خاص طور پر ایسے حالات میں جبکہ ریاستی ادارے تو درکنار دین دار کاروباری لوگوں میں بھی اس مقصد سے دلچسپی نہ ہونے کے برابر تھی۔ جیسا کہ مفتی محمد شفیع صاحبؒ کی مذکورہ عبارت سے بھی واضح ہے،۔ ایسے میں ان مقاصد کے قریب ترین جو ادارہ ہو سکتا تھا کہ ظاہر ہے کہ وہ بنک ہی تھا۔

اس مقصد کے لیے بنک کی طرف ذہن جانا اس لیے بھی قرین قیاس تھا کہ بحث ہی ساری بنکوں کے سود کی ہو رہی تھی اور اس سود کی حمایت کرنے والوں کا ایک استدلال یہ بھی تھا کہ سود کے بغیر بنک نہیں ہو سکتا اور بنک کے بغیر کاروبار نہیں ہو سکتا، اس لیے انہوں نے مناسب سمجھا کہ اسی ڈھانچے کو درست طریقے سے استعمال کر کے دیکھ لیا جائے، (تاہم یہ بات ان کے ذہن میں ضرور تھی کہ شرعی طریقے استعمال کرنے کی صورت میں بنک اپنی بعض روایتی خصوصیات کھو دے گا، جیسا کہ آگے چل کر اس کو ذکر کیا جائے گا)۔ مردوخ غیر سودی بینکاری کے بارے میں بعض ناقدین نے ”نئی بوتل میں پرانی شراب“ کا محاورہ استعمال کیا ہے، جبکہ مفتی محمد شفیعؒ، مولانا محمد یوسف بنوری، مفتی رشید احمد لدھیانوی اور مفتی محمد تقی عثمانی جیسے ان حضرات کی جدوجہد کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ شراب تو نئی ہو یعنی عقود توفیقہ اسلامی سے مستفاد ہوں، لیکن اس نئی شراب کے لیے بوتل (ادارہ جاتی ڈھانچا) انہیں نئی نہیں دستیاب ہو سکی، اس لیے بوتل پرانی ہی استعمال کرنا پڑی۔ اب اگر بوتل (ادارہ جاتی ڈھانچا) بھی نئی اور متبادل دستیاب ہو جائے تو ظاہر ہے کہ ان حضرات کا اس پر اصرار نہیں ہوگا کہ اس مقصد کے لیے ادارہ جاتی ڈھانچا بعینہ یہی ہونا چاہیے، البتہ اس موقع پر یہ سوال پیدا ہونا ایک فطری امر تھا کہ ادارہ جاتی ڈھانچا وہی سہی، جو عقود اس میں طے پار ہے وہ درست ہیں یا نہیں، یعنی بوتل پرانی ہی سہی، کہیں محض لیبل بدل کر شراب بھی وہی تو نہیں ڈال دی گئی۔ یہی وہ سوال ہے جس کا جائزہ مختلف دارالافتا لے کر اب تک مختلف فتوے جاری کر چکے ہیں۔ بعض حضرات کی رائے میں بعض طے شدہ اور شریعہ بورڈز کی طرف سے منظور شدہ ایسے تمویلی طریقے بھی ممکن اور موجود ہیں جن پر اگر درست طریقے سے عمل کیا جائے تو فقہی اعتبار سے وہ جائز عقد ہوگا، جبکہ بعض اہل فتویٰ کی رائے میں اب تک جو تمویلی طریقے تجویز کئے گئے ہیں، ان پر فقہی اشکالات موجود ہیں، اس لیے غیر سودی بینکاری کے نام سے جو معاملات ہو رہے ہیں ان میں شریک ہونا جائز نہیں ہے۔ دونوں طرف سے دلائل پیش کیے گئے ہیں اور پیش کیے جا رہے ہیں۔ اگر کل علمی اختلاف رحمت تھا تو آج یہ کلیہ اور اصول ختم نہیں ہو گیا، آج کے اختلاف کے بارے میں بھی ہمیں یہی امید رکھنی چاہیے کہ وہ باعث

رحمت ہی ہوگا۔ اختلاف کا علمی حدود میں رہنا کل بھی شرط تھا آج بھی ہے، تاہم یہ ساری کی بحث فقہی نوعیت کی ہے۔ یہ صورت حال صرف پاکستان میں نہیں بلکہ پوری اسلامی دنیا میں ہے کہ اس بحث سے منسلک لوگوں کی بڑی تعداد ان علما کی ہے جن کا بنیادی میدان فقہ ہے۔ (مولانا مفتی محمد شفیع، مولانا محمد یوسف بنوری اور مولانا مفتی رشید احمد وغیرہ حضرات کی غیر سودی بینکاری کے سلسلے میں کیا کاوشیں اور فکر مندیاں رہی ہیں، ان کے اجمالی جائزے کے لئے مولانا محمد تقی عثمانی کی کتاب ”غیر سودی بینکاری: متعلقہ فقہی مسائل کی تحقیق اور اشکالات کا جائزہ“ ص ۱۵ تا ۱۵۴ اور جامعۃ الرشید کے اہل افتاء کی کتاب غیر سودی بینکاری ص ۲۵ تا ۲۹ کا مطالعہ کیا جاسکتا ہے)۔

فقہاء کے اس میدان سے منسلک ہونے کے پس منظر کو اگر پورے طور پر سامنے رکھا جائے تو درج ذیل بنیادی حقائق سامنے آتے ہیں:

۱۔ غیر سودی بینکاری کے ساتھ ان اہل فقہ کی دلچسپی درحقیقت بینکوں کے سود کے خلاف ان کی جدوجہد کا اگلا مرحلہ ہے اور اس طرف ان کی توجہ درحقیقت اس احساس کا نتیجہ ہے کہ اس کے بغیر لوگوں کو سودی معاملات سے منح کرنا انتہائی دشوار ہے۔

۲۔ غیر سودی بینکاری کے حامی علما کا اصل مقدمہ یہ نہیں ہے کہ بینکاری ضرور ہونی چاہیے، ایک شکل میں نہیں تو دوسری میں سہی، بلکہ ان کا اصل مقدمہ یہ ہے کہ تمویلی رہا سمیت ہر قسم کے رہا سے بچنا چاہیے، لہذا اگر کوئی شخص سرے سے بینکاری کی کسی سہولت سے فائدہ ہی نہیں اٹھانا چاہتا، ایسا شخص ان علما یا ان کے فتوے کا مخاطب نہیں ہے، ان کا مخاطب بنیادی طور پر وہ شخص ہے جو عام بینکوں سے سودی قرضے لیتا یا ان میں روپیہ جمع کرا کے اس پر سود لیتا ہے، چنانچہ خود مولانا محمد تقی عثمانی لکھتے ہیں: ”جن بینکوں سے معاملے کو میں جائز سمجھتا ہوں ان کے بارے میں بھی اگر کوئی مشورہ کرے تو میں یہ کہتا ہوں کہ اگر آپ بینک سے تمویل حاصل کے بغیر کام چلا سکتے ہوں تو یہ زیادہ بہتر ہے، البتہ اگر آپ تمویل حاصل کرنے کا فیصلہ کر چکے ہوں تو سودی بینکوں کے بجائے ان سے رجوع کریں“، اسی طرح اگر بینک کے علاوہ کوئی ادارہ جاتی ڈھانچا رہا کے متبادل جائز تمویلی سہولتیں دینے کے لیے وجود میں لایا جاتا ہے جو جز محفوفاتی بینکاری fractional reserve banking کے طریقے پر کام نہیں کرتا، یا سرے سے کوئی ادارہ ہی نہیں ہوتا بلکہ اسی طرح کے عقید لوگ انفرادی طور پر ہی کرنے لگ جاتے ہیں تو اس پر بھی ان علما کو کوئی اعتراض نہیں ہوگا۔

۳۔ وجہ اس کی واضح ہے کہ اصل صورت حال یہ نہیں تھی کہ ان حضرات کی طرف سے بینکوں کے سود کی حرمت کے فتوے کی وجہ سے بینکوں کا وجود خطرے میں پڑا ہوا تھا، کچھ بینکاروں نے کچھ علما کی منت سماجت کی کہ ہمارے بینکوں کو بچانے کے لیے کوئی راستہ نکالا جائے، اس پر انہوں نے کچھ ایسے طریقے دریافت کیے جن کے ذریعے یہ بینک بھی بچ سکیں اور سودی حرمت کے فتوے کا بھی بھرم رہ جائے، بلکہ معاملہ برعکس تھا کہ مفتی محمد شفیع جیسے لوگوں کو احساس تھا کہ ہمارے تہجد اذیہ و کار بھی اس معاملے میں ہمارے فتوے پر عمل کے لیے تیار نہیں ہیں اور ہمارے فتوے سے بینکوں کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑ رہا۔ لوگ ان سودی بینکوں کے ساتھ بے دھڑک لین دین کر رہے ہیں، جب تک لوگوں کو متبادل نہیں بتایا جائے گا، اس وقت تک لوگوں کو سودی معاملات سے روکا نہیں جاسکتا۔ جہاں تک بینکوں کے وجود کا تعلق ہے تو وہ غیر سودی بینکاری سے پہلے بھی موجود تھے اور اب بھی اگر غیر سودی بینکاری کو بالکل ختم کر دیا جائے تب بھی موجود رہیں گے۔ جو حضرات کہتے ہیں کہ بینک کا ادارہ خواہ کسی بھی شکل میں ہو بذات خود غیر اسلامی ہے، وہ اگر بینکنگ کو صفحہ ہستی سے مٹانے کی کوئی سبیل نکال بھی لیتے

ہیں۔ جس کے لیے جدوجہد کرنے سے انہیں کوئی نہیں روک سکتا۔ تو یہ علما یہ کہہ کر کبھی اس میں حائل نہیں ہوں گے کہ بینکنگ تو شرعاً بہت ضروری ہے اس لیے اس کے خاتمے کی جدوجہد ناجائز ہے۔ چونکہ ان علما کے پیش نظر جائز عقود کی خاص نوعیت ہے، (جیسا کہ جناب زاہد صدیق مثل صاحب کا شکوہ ہی ان علما سے یہ ہے کہ وہ عقود کی سطح ہی کی بات کرتے ہیں) یہ عقود بینکوں یا جزم محفوظاتی بینکوں کے خاتمے کی صورت میں بھی ممکن العمل ہوں گے، جن عقود کو یہ حضرات بنیاد بناتے ہیں، ان کے لیے بینکوں کا وجود کوئی ناگزیر امر نہیں ہے، اس لیے اگر کچھ حضرات بینکنگ کا بالکل یہ خاتمہ کرنا چاہتے ہوں تو یہ عقود کی سطح کی بحث اس میں حائل نہیں ہو سکتی، بہر حال ان علما کا اصل مسئلہ بینکاری کا بقا نہیں ہے بلکہ اصل مسئلہ جب تک بینک موجود ہے، اسے سود کے عنصر سے پاک کرنا ہے۔

۴۔ یہی وجہ ہے کہ سود کے بغیر تو بیلی طریقوں یا اسلامی بینکاری کے سلسلے میں علما کے وہی حلقے زیادہ پیش پیش نظر آتے رہے ہیں جو بینکوں کے سود کی حرمت کے معاملے میں پیش پیش تھے، اسی طرح اسی (۸۰) کی دہائی میں محض لفظی اور کاغذی تبدیلیوں کی بنیاد پر بینکوں کے سود کو ختم کرنے کا جو سرکاری دعویٰ پاکستان میں کیا گیا تھا، اس کے خلاف بھی انہی حلقوں کی آواز سنائی دی تھی جو اب غیر سودی بینکاری کے لیے کوشاں نظر آتے ہیں۔ ان میں مولانا مفتی محمد شفیع اور مولانا مودودی کے حلقہ ہائے فکر خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

۵۔ فقہ اسلامی اور فتوے سے منسلک ان حضرات نے اگرچہ بینکوں کے سود کی حرمت پر بحث کرتے ہوئے عمومی سطح پر اس کے معاشی نقصانات یا برے اثرات بھی بیان کیے ہیں، لیکن جو شخص بھی ان کے منج کفر سے کچھ واقفیت رکھتا ہے، اس کے لیے یہ سمجھنا مشکل نہیں ہے کہ یہ باتیں ان کے ہاں الزامی یا اقناعی جواب کی حیثیت رکھتی تھیں، مناسط الحکم کا درجہ نہیں۔ سود کی حرمت میں ان کے نقطہ نظر کا دار و مدار نصوص اور عقود کی نوعیت پر تھا نہ کہ اس کے عمومی سطح پر مرتب ہونے والے معاشی اثرات پر، (اس لیے ان حضرات کی طرف سے بینکوں کے سود کے جو مفاسد بیان کیے گئے ہیں، ان کا اثر نو جائزہ لیا جاسکتا ہے کہ کس حد تک وہ امر واقعہ کے مطابق ہیں اور کہیں ایسا تو نہیں کہ ان میں بعض اثرات میں خود سودی نظام نے اپنے اندر تبدیلیاں لا کر کمی کر لی ہو، یا اسی طرح کے اثرات بعض ایسے عقود میں موجود ہوں جنہیں فقہاء ہمیشہ جائز کہتے چلے آئے ہیں، البتہ اس طرح کے جائزے کا ان روایتی فقہی حلقوں کے مطابق سود کے عدم جواز پر اثر مرتب نہیں ہوگا، کیونکہ یہ چیزیں ان کے ہاں علت یا مناسط الحکم کا درجہ نہیں رکھتیں۔ یہ بات کہ شرعی جواز و عدم جواز کا دار و مدار عقود کی نوعیت پر ہے نہ کہ اس پر مرتب شدہ معاشی اثرات پر، مرتبہ غیر سودی بینکاری کو جائز یا ناجائز کہنے والے دونوں طرف کے اہل فتویٰ کے ہاں قدر مشترک ہے) اصل قضیہ چونکہ بینکوں کے سود کی حرمت سے شروع ہوا اور علما کے یہ حلقے (خواہ وہ موجودہ غیر سودی بینکاری کی حمایت کر رہے ہوں یا مخالفت) بینکوں کے سود کی حرمت پر متفق تھے اور یہ حرمت بھی ان کے ہاں عقود کی نوعیت پر مبنی تھی، اس لیے جب ان حلقوں میں یہ سوال اٹھے گا کہ فلاں قسم کی بینکنگ سود کے اس ناجائز عنصر سے خالی ہوگی ہے یا نہیں تو اس پر بحث کے دوران عقود کی نوعیت کے جائزے کا پہلو ہی غالب ہوگا۔ یہ سوال کہ یہ علما خواہ غیر سودی بینکنگ کے مجوزین ہوں یا ناقدین، مسئلے کو جزوی طور پر عقود کی نوعیت کے حوالے سے ہی کیوں لے رہے ہیں، بحث کے پورے پس منظر کو نظر انداز کرنے کا نتیجہ ہے۔

۶۔ چونکہ اس نئی بینکاری کا مقصد ہی یہ تھا کہ لوگوں کے لیے سود سے بچنا آسان ہو جائے، عمومی سطح پر معیشت میں کوئی

بڑا اور فوری انقلاب بپا کرنا ان کے پیش نظر نہیں تھا، اس لیے ابتدا میں پاکستان میں اس کے لیے ”بلا سود بینکاری“ یا ”غیر سودی بینکاری“ کی اصطلاح استعمال ہوتی رہی ہے۔ عربوں کے ہاں بھی ”البنک اللاروی“ کی اصطلاح استعمال ہوئی ہے۔ یہ واضح نہیں کہ ”اسلامی بینکاری“ کی اصطلاح کہاں سے اور کیسے مروج ہوئی، بہر حال اسلامی بینکاری کا مطلب بھی ایسی جائز بینکاری لیا جانا چاہیے جو ان فقہاء کے نقطہ نظر سے عقو و فاسدہ سے خالی ہے، اسے اس سے زائد حیثیت دینا اور یہ توقع رکھنا کہ اس سے عمومی معاشی سطح پر کوئی فوری انقلاب بپا کر کے احیاء اسلام کا راستہ ہموار ہوگا، یہ بھی مبالغہ ہوگا۔ اس لیے بھی کہ فائنٹانگ معیشت کا ایک شعبہ ہے، صرف ایک شعبے کو کتنا ہی مثالی کیوں نہ بنا لیا جائے اس کے اثرات محدود ہی ہوں گے۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ بعض خارجی عوامل اور نیت کی وجہ سے ایک جائز اور مباح کام کرنا یا اس کی ترویج کی کوشش کرنا مستحسن بن جاتا ہے، جیسے عصری تعلیم حاصل کر کے کوئی ملازمت اختیار کرنا ایک جائز اور مباح کام ہے، لیکن جس معاشرے میں اُن پڑھنو جوان آوارہ گردی اور بے راہ روی میں مبتلا ہو رہے ہوں، وہاں انہیں پڑھا لکھا کرنا یا کوئی ہنر سکھا کر کسی ملازمت پر لگانے کی مہم شروع کرنا اور اس مقصد کے لیے ادارے قائم کرنا صرف جائز ہی نہیں مستحسن ہوگا۔ اسی طرح جو لوگ بینکوں کے سود کو بھی عام سود کی طرح حرام اور موبح و معید سمجھتے ہیں، ان کے نقطہ نظر سے ایسی کوشش کرنا جس سے لوگوں کے لیے اس حرام سے بچنا آسان ہو جائے، مستحسن شمار ہوگا، البتہ جن کے نزدیک اس سود میں کوئی قباحیت ہی نہیں ہے یا اس کا جائز ہونا ثانوی سامئلہ ہے، ان کی بات اور ہے۔

آگے بڑھنے سے پہلے اس طرف توجہ دلانا بھی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے ہاں فقہ کے بارے میں مختلف رجحانات پائے جاتے ہیں۔ بعض حضرات، متأخرین بالخصوص عالمگیر یہ اور شامیہ وغیرہ کی عبارات پر زیادہ انحصار کرتے ہیں، بعض حضرات اس سے ذرا پیچھے جا کر سرحسی، کاسانی اور مرغینانی کی ذکر کردہ تعلیلات وغیرہ کو بھی پیش نظر رکھتے ہیں، بعض حضرات اس دائرے کو وسیع کرتے ہوئے دیگر معروف مذاہب فقہیہ سے بھی استفادہ کرتے ہیں، صحابہ و تابعین کے آثار اور نصوص کی طرف بھی رجوع کرتے ہیں۔ ان سب رجحانات کے منج کل اور فکری سرچشموں میں کوئی بنیادی فرق نہیں ہے، یہ سب اسی علمی اور فقہی روایت کا تسلسل ہیں جو صدیوں سے امت میں چلی آ رہی ہیں۔ اس منج کے حاملین کو آج کل عموماً وایتی فقہ اور اس فقہ کو روایتی فقہ بھی کہا جاتا ہے، اگر یہ اصطلاح نامناسب معلوم ہو تو ہم آسانی کے لیے اسے مدون فقہ کہہ سکتے ہیں۔ اس میں وہ حضرات بھی شامل کیے جاسکتے ہیں جو کسی متعین فقہ کی تقلید کے قائل نہیں ہیں۔ اس مدون یا روایتی فقہ سے ہٹ کر جدید دور کے بعض مفکرین کے ہاں ایسے رجحانات بھی موجود ہیں جن میں اس مدون فقہ سے استفادہ نہ ہونے کے برابر ہے۔ ان کے ہاں زیادہ زوران کے فہم قرآن اور چند اصول و کلیات پر ہوتا ہے، ان میں سے بعض تو سنت اور آثار کی حجیت کے قائل ہی نہیں ہیں یا پھر ان کی وہ اہمیت ان کے ہاں نہیں ہے جو روایتی حلقوں کی نظر میں ہے۔ کچھ عرصہ قبل تک یہ دوسری قسم کے رجحانات مسلمانوں کے عمومی اور مرکزی دھارے سے کٹے ہوئے تھے، تاہم میڈیا کے پھیلاؤ کے بعد روایتی حلقوں کے جدید میڈیا کے بارے میں تحفظات، اس سے عدم استفادہ، مناسب انداز مخاطب کے فقدان، بعض اہم اور زندہ مسائل سے نظر چرانے کی کوشش وغیرہ مختلف وجوہات کی وجہ سے ان غیر روایتی رجحانات نے بھی اپنی جگہ بنائی ہے، لیکن اب بھی مسلمانوں کی بہت بڑی اکثریت جب کسی مسئلے میں اسلامی تعلیمات کی روشنی میں راہ نمائی حاصل کرنا چاہتی ہے تو روایتی حلقوں ہی کی طرف رجوع کرتی ہے، اس لیے یہ کہنا درست ہوگا کہ آج بھی مسلمانوں کی دینی ضروریات

کے پورا کرنے میں اپنے تمام داخلی رجحانات سمیت اس روایتی یا مدون فقہ کا سب سے بڑا اور مرکزی حصہ ہے۔ اس روایتی یا مدون فقہ نے حالیہ دور میں معاملاتِ مالیہ کے بارے میں بہت زیادہ پیش رفت کی ہے اور فقہی معاملات پر عربی انگریزی اور اردو سمیت متعدد زبانوں میں خاصا مواد سامنے آچکا ہے۔ غیر روایتی مفکرین کی کاوشیں اپنی جگہ، لیکن اس طرح کی کوئی فکر یا فقہ روایتی فقہ کے متبادل کے طور پر ابھری تو اس کے خدو خال واضح ہونے اور crystalize ہو کر سامنے آنے میں شاید ابھی وقت لگے۔ تب تک اس مدون فقہ سے صرف نظر کرنا آسان نہیں ہوگا۔ یہی وہ فقہ ہے جس کی رو سے ہمارے ہاں غیر سودی بینکاری کے جواز و عدم جواز پر بحث ہو رہی ہے۔

جناب زاہد صدیق مغل صاحب کس منہج فکر سے وابستہ ہیں، یہ بات ان کے مذکورہ مضمون یا ان کے دیگر مضامین سے واضح نہیں ہو پائی، بلکہ اس حوالے سے ابہام اور تضاد نظر آیا ہے۔ ایک طرف تو وہ مقاصد الشریعہ پر زور دیتے اور ان میں اس بات کو شمار کرتے ہیں کہ ریاستی جبر کے تمام اختیارات علما کے ہاتھ میں دے کر ان علما کی theocracy قائم کر دی جائے۔ علما سے ان کی کیا مراد ہے؟ غیر روایتی منہج فکر رکھنے والے اہل علم تو کسی theocracy کے سرے سے قائل ہی نہیں ہیں۔ دوسری طرف عموماً ہمارے عرف میں جن کو علما کہا جاتا ہے، ان پر وہ تنقید کر رہے ہیں، خواہ وہ غیر سودی بینکاری کے مجوزین ہوں یا۔ خود مغل صاحب کے لفظوں میں۔ ناقدین کی بڑی اکثریت ہو۔ مثال کے طور پر یہ مسئلہ کہ روایتی بینکوں کی اصل خرابی کیا ہے، اس میں ان کے مضمون کا نچوڑ یہی نکلتا ہے بلکہ انہوں نے خود نکالا ہے کہ روایتی بینکنگ میں اصل خرابی یہ نہیں کہ اس میں سود پایا جاتا ہے۔ یہ تو ثانوی درجے کا مسئلہ ہے، اصل خرابی۔ سود سے بھی بڑی خرابی۔ ان بینکوں کا جزوی محفوظات پر مبنی تمويل (fractional reserve financing) کر کے زر کی رسد میں اضافے کا باعث بننا ہے۔ ان کی یہ بات روایتی علما کے منہج فکر کے بالکل خلاف ہے اور شاید ہی کوئی عالم ان کی اس بات سے اتفاق کرے، اس لیے کہ بینک کی یہ خرابی جسے وہ بیان کر رہے ہیں، ایک رائے اور اجتہاد کا درجہ رکھتی ہے جس کے بارے میں وہ خود تسلیم کرتے ہیں کہ غیر سودی بینکاری کے مجوزین اور ناقدین نے اس سے سب سے نظر کیا ہے۔ ان سب سے نظر کرنے والے والوں میں برصغیر اور شرق اوسط سمیت دنیا بھر کے بے شمار علما اور بحث و تحقیق کے بڑے بڑے فورمز شامل ہیں۔ یہ بات بذات خود اس بات کا اعتراف ہے کہ یہ کوئی ایسی خرابی نہیں ہے جسے روز روشن کی طرح عیاں کہا جاسکے، بلکہ آگے چل کر ہم دیکھیں گے کہ جناب مغل صاحب کی رائے کے برعکس بعض دیگر مسلمان ماہرین معیشت اس استدلال کو تسلیم ہی نہیں کرتے کہ بینکوں کا تخلیق کردہ زر out of nothing ہوتا ہے، مثلاً ملاحظہ ہو بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی ملائیشیا کے شعبہ معاشیات کے پروفیسر ڈاکٹر زبیر حسن کا مضمون بعنوان: Credit creation and control : an unresolved issue in Islamic banking جبکہ سودی بطور ایک عقد کے حرمت منصوص قطعی ہے اور قرآن وحدیث میں اس پر شدید وعیدیں بیان کی گئی ہیں۔ ایسے میں شاید ہی کوئی عالم جو جو یہ تسلیم کرنے کے تیار ہو کہ ایک رائے اور اجتہاد کے نتیجے میں سامنے آنے والی خرابی اذلیل مسئلہ ہے اور جس کی حرمت منصوص ہے، اس کی شاعت ثانوی حیثیت رکھتی ہے، اس لیے کہ وہ علما غالباً جن کی تھیوری فیاض مضمون نگار قائم کرنا چاہتے ہیں، وہ بینکوں کے سود کو بھی عام سود کی طرح صرف ناجائز ہی نہیں، حرام قطعی سمجھتے اور اسے قرآن وحدیث کی وعیدوں میں داخل کرتے ہیں اور ان کے ہاں یہ بھی طے شدہ امر ہے کہ مستنطق چیز منصوص کے برابر نہیں ہو سکتی۔

سچی بات یہ ہے کہ کچھ عرصہ قبل کراچی کے بعض مراکزِ افتا یا دینی اداروں کی مردوبہ اسلامی بینکاری کے خلاف تحریروں

سامنے آئیں تو راقم الحروف کا ابتدائی تاثر یہ تھا کہ ان میں دو ایسے حلقوں کی سوچ کی جھلک نظر آرہی ہے جن کے منہج فکر میں عام حالات میں بعدالمشرقین ہوتا ہے۔ ایک وہ حلقہ ہے جو فقہی جزئیات کو اتنی اہمیت دیتا ہے کہ اس سے ہٹ کر سوچنے کو وہ ایسے اجتہاد میں داخل سمجھتا ہے جس کی آج کے زمانے میں کوئی گنجائش نہیں ہے، مقاصد شریعت جیسے الفاظ انہیں اتنے اپیل نہیں کرتے۔ کچھ عرصہ قبل ایک فتوے میں اسلامی بینکاری سے جوڑے گئے تصویر کے مسئلے میں یہی انداز فکر نمایاں نظر آتا ہے، بلکہ اس میں اس بات کا اظہار بھی دکھائی دیتا ہے کہ ہمارے بہت قریب کے بزرگوں کی تصریحات بھی حرف آخر کا درجہ رکھتی ہیں، ان سے انحراف یا حالات کی تبدیلی کی وجہ سے غور کے نئے گوشے مد نظر رکھنا بھی مذموم خودرائی میں داخل ہے۔ دوسری طرف وہ حلقہ ہے جو جزئیات کو اتنی اہمیت نہیں دیتا اور یہ ضروری سمجھتا ہے کہ کسی بھی مسئلے کو اصول و کلیات یا جسے وہ مقاصد الشریعہ کہتے ہیں، کی روشنی میں دیکھا جائے۔ بیٹنگوں کے انٹرسٹ کو جائز کہنے والے تقریباً تمام حضرات دوسری قسم کے حلقوں سے ہی تعلق رکھتے ہیں۔ مروجہ اسلامی بینکاری کے مجوزین دونوں حلقوں کی طرف سے اعتراضات کی زد میں ہیں۔ ایک طرف سے ان پر یہ اعتراض ہے کہ انہوں نے متاخرین کی جزوی تصریحات سے انحراف کیا ہے، دوسری طرف سے ان پر اعتراض ہے کہ وہ عمومی اجتہاد کی بجائے روایتی فقہی انداز سے مسئلے کو لیتے ہیں۔ غیر سودی بینکاری کے خلاف بعض تحریروں میں ان دونوں حلقہ ہائے فکر کا ایک عجیب امتزاج سا نظر آتا ہے۔ اس طرح کی تحریروں سے ابھرنے والا یہ تاثر جناب زاہد صدیق منغل صاحب کے اس مضمون سے اور زیادہ نمایاں ہو گیا ہے۔ بعض جگہوں پر فاضل مضمون نگار روایتی علما کی بہت زیادہ حمایت کرتے ہوئے نظر آتے بلکہ ان کی تھیو کریسی قائم کرنے کے قائل نظر آتے ہیں اور کہیں ان سب پر تنقید کرتے ہوئے یا ان کے مشترکہ منہج فکر سے ہٹ کر بات کرتے ہوئے نظر آتے ہیں، کہیں وہ یہ تجویز دیتے ہیں کہ بنک جیسے تمام اداروں کو مدارس دینیہ کے ماتحت کر دیا جائے اور دوسری طرف جو بنک انہی مدارس کی بعض شخصیات یا فضلاء کی نگرانی میں ہیں، اسے درست نہیں سمجھ رہے۔ اگر بنکوں کو دینی مدارس کے ماتحت کرنا مقاصد شریعت میں سے ہے تو مذکورہ بنکوں کو جن کی نگرانی علما کر رہے ہیں، ان کو اس مقصد کی طرف ایک قدم تو ضرور قرار دینا چاہیے۔ یک رخئی کا یہ فقدان جو بظاہر نظر آرہا ہے، وہ فاضل مضمون نگار کی طرف سے ابلاغ کی کمی کا نتیجہ ہے، واقعی فکری اور ذہنی الجھاؤ ہے یا بعض باتیں محض کسی طبقہ فکری ہمدردیاں حاصل کرنے کے لیے ہیں، اس کے بارے میں راقم الحروف کچھ کہنے کی پوزیشن میں نہیں ہے۔

(جاری)

## مرکزی جامع مسجد شیرانوالہ باغ گوجرانوالہ میں

### مکتبہ امام اہل سنت<sup>ؒ</sup>

قائم کر دیا گیا ہے جہاں سے حضرت مولانا محمد سرفراز خان صفدر، حضرت مولانا صوفی عبدالحمید سواتی رحیمہ اللہ، مولانا ابوعمار زاہد الراشدی اور دیگر علما و مصنفین کی تصانیف، کیسٹس اور سی ڈیز حاصل کی جاسکتی ہیں۔

رابطہ کے لیے: حافظ محمد طاہر (0334-4458256)



## بلا سود بینکاری کا تنقیدی جائزہ

منہج بحث اور زاویہ نگاہ کا مسئلہ (۲)

مسئلے کا معاشی اور مقاصد شریعت کا پہلو:

بہر حال کہنے کا مقصد یہ ہے کہ روایتی علما کی واضح اکثریت جس میں غیر سودی بینکاری کے ناقدین اور مجتہدین دونوں ہی شامل ہیں، اگر مسئلے کو محض عقود کی سطح پر خالص فقہی انداز سے دیکھ رہی ہے تو اس معاملے کو اس کے پس منظر سمیت دیکھا جانا چاہیے۔ تاہم اس خالص فقہی زاویہ نظر کے علاوہ اس مسئلے کو دیکھنے کے کچھ اور پہلو بھی ہیں جن میں خاص طور پر روایتی اور غیر سودی بینکاری دونوں کا اس حوالے سے جائزہ شامل ہے کہ مجموعی سطح کی معیشت پر ان دونوں کے کیا اثرات مرتب ہوتے ہیں یا ہو سکتے ہیں اور اسلامی تعلیمات کی روشنی میں ان اثرات میں کس طریقے سے کیا رد و بدل ہو سکتا ہے۔ اسی طرح غیر سودی بینکاری کا مقاصد شریعت کی روشنی میں جائزہ، یعنی حرمتِ ربا کے سلسلے میں علتہ الحکم جو بھی ہو، اس حکم میں بہت سی حکمتیں بھی مضمحل ہوں گی۔ وہ حکمتیں کیا ہیں، موجودہ دور میں وہ کون سا میگزوم ہو سکتا ہے جس سے ان حکمتوں اور معاشی فوائد کو حاصل کیا جاسکے اور کیا یہ حکمتیں موجودہ غیر سودی بینکاری سے حاصل ہو رہی ہیں وغیرہ وغیرہ۔ جواز و عدم جواز یا فتوے کے مقصد کے لیے پہلی سطح کی بحث کو کافی قرار دیا جائے، تب بھی اس دوسری سطح کی بحث اور مذکورہ سوالات پر غور کی اہمیت بوجہ برقرار رہتی ہے۔ اس کی پہلی وجہ یہ ہے کہ عبادات کے برعکس اس طرح کے معاملات میں دعوتی نقطہ نظر سے محض آخرت کے عذاب و ثواب کا ذکر کافی نہیں ہوتا۔ کسی بھی کام کے لوگوں کی عملی زندگی پر مرتب ہونے والے اثرات کی بھی اس میں خاص اہمیت ہوتی ہے۔ شیعہ علیہ السلام کی ایک بُرائی ان کی قوم کی نظر میں یہ تھی کہ وہ انہیں اپنے اموال میں اپنی مرضی کرنے سے منع کرتے ہیں۔ تقریباً ہر دور میں لوگوں کا یہ مزاج ہوتا ہے، اس لیے لوگوں کے اموال کے معاملے میں انہیں اپنا عمل تبدیل کرنے کا کہنا دعوتی نقطہ نظر سے خاصی احتیاط کا تقاضا کرتا ہے، اس لیے بطور داعی ہماری یہ کوشش ہونی چاہیے کہ ایک ناجائز کام کو چھوڑ کر جائز کام کی طرف اس انداز سے لوگوں کو لائیں کہ انہیں بتایا جاسکے کہ افراد کی سطح پر نہیں تو معاشرے کی سطح پر اس کے کیا بہتر اثرات مرتب

ہو سکتے ہیں۔ ایک خالص فقہی حکم اور جائز یا ناجائز ہونے کے پہلو سے تو علت حکم ہی کی اصل اہمیت ہوتی ہے، لیکن ایک عمومی معاشی پالیسی کی بحث میں حکمتوں اور مقاصد شریعت کی بھی اہمیت ہوتی ہے اور انہیں نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ جب بات کی جارہی ہو عمومی معاشی پالیسی کی، بالخصوص ایک ریاست کے حوالے سے کہ اس کی معاشی پالیسی کے اصول اور بنیادی خدو خال کیا ہونے چاہئیں تو اس کے لیے بحث کو پہلی سطح سے نکال کر دوسری سطح پر لانے کی ضرورت ناقابل انکار ہے۔

اسلامی بینکاری کا مطلب جائز تمویل طریقے ہیں۔ جب شریعت کسی کام کو مباح قرار دیتی ہے تو اس کے اچھے یا برے نتائج کا ذمہ دار اسے اختیار کرنے والوں کو قرار دیتی ہے، اس لیے اس بینکاری کے نتائج کے ذمہ دار کافی حد تک اسے چلانے والے ہی ہیں۔ سچی بات یہ ہے کہ محض سود کی وعید کی آیات اور احادیث پڑھ پڑھ کے زیادہ عرصہ تک کام نہیں چلایا جاسکتا، اس کے لیے بہتر سے بہتر نتائج دکھانا ضروری ہے۔ اس کے لیے جہاں کچھ تدبیری نوعیت کی بحثیں ہو سکتی ہیں۔۔۔ مثلاً مسلمان معاشی مفکرین میں جاری یہ بحث کہ روایتی بینکوں کی تخلیق زرکی صلاحیت کو کنٹرول کرنے کے لیے مرکزی بینک جس طرح کے اقدامات کرتا ہے، کیا اسلامی بینکوں کے لیے بھی وہی تکنیکس موثر ہو سکتی ہیں یا ان کے لیے الگ نوعیت کے اقدامات کی ضرورت ہے۔۔۔ وہیں اس بینکاری کا شریعت کے عمومی مقاصد اور حکمتوں کے تحت جائزہ بھی اہم ہے۔ اگرچہ شریعت کے عمومی معاشی مقاصد کے حصول کی ذمہ داری صرف چند اداروں پر عائد نہیں کی جاسکتی بلکہ بنیادی طور پر یہ پورے معاشرے اور ریاست کی ذمہ داری ہے، تاہم یہ بینک چونکہ اسلام کا نام لے کر میدان میں آئے ہیں، اس لیے جہاں تک ان کے لیے ممکن ہوا انہیں اس طرف بھی توجہ دینی چاہیے۔ راقم الحروف سے جب بھی کسی نے اسلامی بینکاری کے موضوع پر ایم فل یا ڈاکٹریٹ کی سطح کے کام کے بارے میں بات کی تو اس نے اسی دوسری نوعیت کے کام کی طرف توجہ دلائی، اس لیے کہ فقہی نوعیت کے مزید کام کی بھی اگرچہ گنجائش موجود ہے لیکن اس پر کافی کام ہو بھی چکا ہے جبکہ دوسرے پہلو سے کام بہت کم ہوا ہے۔ (تاہم یہ تاثر درست نہیں کہ سود کے متبادل بینکاری تجویز کرنے اور اسے فروغ دینے والے اہل علم نے اس پہلو کو بالکل نظر انداز کیا ہے۔ ان کی طرف سے اس پہلو کو پیش نظر رکھنے کی سب سے بڑی علامت یہ ہے کہ انہوں نے متبادل تمویل طریقوں میں سے مشارکات پر مبنی طریقوں کو مداینات پر مبنی طریقوں کے مقابلے میں زیادہ قابل ترجیح قرار دیا ہے اور یہ بات اسلامی نظریاتی کونسل کی رپورٹ میں بھی کہی گئی ہے جو اس موضوع پر بالکل ابتدائی اور اساسی دستاویزات میں سے ہے، حالانکہ اگر محض فقہی عبارات کو دیکھا جائے تو دونوں طرح کے عقود کے جواز میں کوئی فرق نظر نہیں آتا یا یوں کہیے کہ دونوں انواع کے اس فرق پر کوئی ”صریح جزئیہ“ نہیں ملتا۔ یہ فرق عمومی معاشی اثرات اور مقاصد شریعت کی بنیاد پر کیا گیا ہے۔) دوسری نوعیت کے کام کے حوالے سے دو سوال یہاں اہم ہیں۔ ایک یہ کہ کیا جب تک دوسری نوعیت کی بحث مکمل نہ ہو جائے، فقہی حوالے سے مسئلہ کا جائزہ لینا بے کار ہے؟ اور دوسرے یہ کہ اس دوسری نوعیت کی بحث کا منہج اور اس کے خدو خال کیا ہونے چاہئیں؟ اب تک کی بحث کی روشنی میں ایسے امور کی نشان دہی بھی ضروری ہے جو کسی غلط فہمی یا غلط نتائج

تک پہنچنے کا باعث بن سکتے ہیں۔

جناب زاہد صدیق مغل صاحب نے بھی ماہنامہ الشریعہ (جنوری، فروری، مارچ ۲۰۱۰ء) میں شائع ہونے والے اپنے مضمون میں فقہی نوعیت کی اور عقد کی سطح کی بحث سے ہٹ کر مسئلے کے جائزے کی طرف توجہ دلائی اور اس بارے میں اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اسلامی بینکاری پر تین سطحوں پر بحث ہو سکتی ہے۔ پہلی سطح کی بحث کے تعارف میں وہ کہتے ہیں: ”یہ سمجھنے کی کوشش کرنا آیا اسلامی بینکاری اور سودی بینکوں کے مقاصد میں کیسا تعلق ہے، کیا دونوں ایک ہی نظام زندگی (سرمایہ داری) کے مقاصد حاصل کرنے کے دو مختلف وسائل ہیں یا ان کے مقاصد میں کوئی تفریق موجود ہے.... آیا اس طریق کار سے مقاصد الشریعہ کا حصول ممکن ہے بھی یا نہیں“۔ دوسری سطح بحث کے بارے میں وہ کہتے ہیں: ”یہ تجزیہ کرنا کہ آیا موجودہ نظام بینکاری کو اسلامیانے کا کوئی طریقہ ممکن بھی ہے یا نہیں“۔ تیسری سطح کے بارے میں وہ کہتے ہیں: ”اس سطح پر جزوً جزوً اور جزوً جزوً یہ دیکھنے کی کوشش کی جاتی ہے کہ اسلامی بینک جو زری سرورسز اور پراڈکٹس مہیا کر رہے ہیں، وہ قواعد شریعہ پر پوری اترتی ہیں یا نہیں“۔ اس کے بعد وہ مروجہ غیر سودی بینکاری کے بچو زین اور ناقدین دونوں پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ”ناقدین کی وہ اکثریت جو اپنے مقدمات میں بچو زین کے مماثل ہے، درحقیقت پہلی دونوں سطح سے سہو نظر (by pass) کرتے ہوئے اپنی تنقید کی بنیاد اس تیسری سطح پر رکھتی ہے۔ گویا بچو زین اور ناقدین کی اس اکثریت کے درمیان قدر مشترک تنقید کی اول دونوں سطحوں کو نظر انداز کرنا ہے“۔ گویا ان کے نزدیک معاملہ جب تک پہلی دو سطحوں کی تنقید کے ذریعے کل میئر نہ ہو جائے، اس پر فقہی زاویہ نگاہ سے بحث کرنا فضول ہے اور جو لوگ فقہ کے نقطہ نظر سے بحث کر رہے ہیں، وہ ترتیب الٹ کر ایک لاکھ حاصل بحث میں الجھے ہوئے ہیں۔

## کیا خامی والی ہر چیز کو بطور کل رد کر دینا چاہیے؟

انہوں نے جو ترتیب تجویز کی ہے، دیکھنے تو وہ بہت خوبصورت معلوم ہوتی ہے لیکن اسے اثرات و نتائج کے اعتبار سے دیکھیں تو صورت حال بہت مختلف نظر آتی ہے۔ اس کی تفصیل کی طرف آنے سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ایک مثال کے ذریعے بات کو سمجھنے کی کوشش کی جائے۔ فرض کریں ایک صاحب کسی جدید قسم کی یونیورسٹی میں تعلیم کے فرائض انجام دے کر اس کا معاوضہ وصول کرتے ہیں (جیسا کہ جناب زاہد صدیق مغل صاحب خود بھی ماشاء اللہ ایک جدید انداز کی دانش گاہ میں استاذ ہیں، غالباً انہوں نے اسی انداز کی کسی دانش گاہ میں تعلیم بھی حاصل کی ہوگی۔) وہ صاحب اس یونیورسٹی کو جو خدمات مہیا کرتے ہیں، وہ بالکل جائز ہیں، معاہدے میں کوئی قابل اعتراض بات نہیں ہے، محنت اور امانت داری سے اپنا کام کر کے رزق حلال حاصل کر رہے ہیں۔ اب کوئی صاحب یہ کہتے ہیں کہ ان کا یہ ملازمت اختیار کرنا بالکل غیر اسلامی ہے، اس لیے کہ اصل مسئلہ اس خاص ملازمت کی نوعیت کا نہیں بلکہ اس پورے نظام کا ہے۔ موجودہ جدید تعلیمی نظام اپنے بنیادی مقاصد کے اعتبار سے ہی غلط اور استعماری اہداف کو پورا کرنے والا

ہے، اس کی تطہیر ممکن ہی نہیں ہے، جو لوگ اسے دکھ پڑھانا، ممکن سمجھتے ہیں، ان کا اس تعلیمی نظام کا فہم ہی سرے سے غلط ہے۔ اس کے ساتھ وہ لارڈ میکالے پر لعنت بھیجتے ہوئے اور سرسید احمد خاں پر تبرا کرتے ہوئے موجودہ نظامِ تعلیم کی خامیوں کی ایک طویل فہرست ذکر دیتے ہیں۔ اس پر یہ معلم صاحب کہتے ہیں کہ آپ کی یہ ساری باتیں بجا، مگر میں تو وہاں کوئی غلط کام نہیں کرتا، میں تو بالکل جائز خدمات فراہم کرتا اور ان کا معاوضہ لیتا ہوں، میرے معاہدے میں تو کوئی خلافِ شریعت بات نہیں۔ اس پر وہ معترض صاحب کہتے ہیں، یہ دیکھنا کہ آپ کے معاہدے کی نوعیت کیا ہے، بعد کی بات ہے۔ پہلے تو یہ دیکھنا ضروری ہے کہ یہ نظامِ تعلیم بطور ایک 'کل' کے درست بھی ہے یا نہیں۔ وہ معترض صاحب مغل صاحب ہی کے الفاظ مستعار لے کر کہتے ہیں کہ "اس نظامِ تعلیم کو جزوی طور پر نہیں، ایک بڑے نظام ہائے زندگی کے پرزے کے طور پر جانچ کر یہ دیکھنا چاہیے کہ آیا اس طریقہ کار سے مقاصد الشریعہ کا حصول ممکن ہے بھی یا نہیں"۔ وہ معلم صاحب یونیورسٹی کے ساتھ طے ہونے والا اپنا معاہدہ دکھاتے ہیں تو اس پر معترض صاحب کہتے ہیں: "آپ کا طریق کار یہ ہے کہ آپ معاہدے کی مخصوص شکل کی بات کر رہے ہیں، مگر یہ معاہدہ جس 'تعلیمی ماحول اور حالات' میں ہو رہا ہے، اسے یکسر نظر انداز کر رہے ہیں، لہذا ضرورت اس امر کی ہے کہ اس تعلیمی ماحول (educational environment) کا درست تجزیہ کرنے کی کوشش کی جائے جس کے اندر ایک جدید یونیورسٹی کا وجود ممکن ہے"۔ وہ معلم صاحب کہتے ہیں کہ آخر مجبوری ہے، اس کے علاوہ کوئی راستہ بھی تو نہیں ہے۔ اس پر معترض صاحب ارشاد فرماتے ہیں: "تجزین کا یہ ایک عمومی حربہ ہے کہ اولاً وہ اپنے حق میں اصولی جواز اور دلائل پیش کرتے ہیں، مگر جب ان کے تمام دلائل کو علمی طور پر رد کر دیا جائے تو پھر ضرورت کی دہائی دینا شروع کر دیتے ہیں"۔ یہ کہہ کر وہ معترض صاحب ان معلم صاحب کو ایک اور تجویز پیش کرتے ہیں۔ وہ یہ کہ ہم نے دور دراز کے ایک پس ماندہ گاؤں میں ایک مدرسہ کھولا ہے جس میں بچوں کو ابتدائی نوعیت کے ضروری حساب کتاب کی تعلیم کے لیے ایک معلم درکار ہیں۔ آپ سے درخواست ہے کہ آپ ہی وہاں تشریف لے چلیں، اتنا وظیفہ آپ کی خدمت میں پیش کر دیا جائے گا جو قوت لایموت کا کام دے سکے۔ اس میں ان غریب بچوں کا مستقبل سنور جائے گا اور آپ بڑے شہر کی اس جدید یونیورسٹی میں جو خدمات انجام دے رہے ہیں، ان کا بھی کوئی نقصان نہیں ہوگا، اس لیے کہ اس میں تو آپ کے سیٹ خالی کرتے ہی بیسیوں بلکہ سینکڑوں لوگ اپنی خدمات پیش کر دیں گے۔ اس گاؤں میں جانے کے لیے کوئی تیار نہیں ہے۔ معلم صاحب کی طرف سے ذرا تردد کا انداز دیکھ کر وہ معترض ان کے سامنے ایک نیا وعظ شروع کر دیتے ہیں۔ انہوں نے چونکہ جناب مغل صاحب کے کچھ مضامین سے استفادہ کیا ہوا ہے، اس لیے وہ ارشاد فرماتے ہیں کہ آپ کا مسئلہ یہ ہے کہ آپ ترقی بطور قدر کے اصول پر چل رہے ہیں۔ آپ نے زیادہ سے زیادہ خواہشات پوری کرنے کو اپنا مطلق نظر بنایا ہوا ہے، آپ کے ہاں اصل مسئلہ تزکیہ نفس نہیں ہے، اس لیے نفع خوری کی خاطر آپ اس جدید ادارے سے وابستگی چھوڑ کر گاؤں میں جانے کے لیے تیار نہیں ہیں، اسی لیے تو ہم نے شروع میں ہی کہہ دیا تھا کہ یہ یونیورسٹیاں اپنی بنیاد ہی کے اعتبار سے غلط ہیں۔ یہ ڈگریاں لے کر بڑے بڑے مشاہرات اور مراعات والی ملازمتوں کے خواب دکھاتی

ہیں، آپ پر بھی اسی طرح کی کسی یونیورسٹی میں تعلیم حاصل کرنے کا یہ اثر ہے۔

مجھے نہیں معلوم کہ اس مکالمے کے بارے میں فاضل مضمون نگار جیسے حضرات کے احساسات کیا ہوں گے اور انہیں کس کے ساتھ ہمدردی ہوگی۔ کم از کم مجھے اگر یہ کہا جائے کہ اس معترض کی طرح کسی جدید ادارے کے کسی استاذ سے اس انداز سے مکالمہ کروں تو میں خود کو اس کے لیے تیار نہیں پاؤں گا، اس لیے کہ اس اندازِ بحث سے اگرچہ مجھے یہ edge حاصل ہوگا کہ میں نے اپنے آپ کو ایک نظام کے ناقد کے طور پر اور اعلیٰ ترین اصولوں کے مبلغ کے طور پر پیش کر لیا اور دوسرے فریق کو ایک دفاعی پوزیشن میں لاکھڑا کیا ہے جس میں وہ کتنی ہی معقول بات کرتا رہے، اس کے بارے میں غلط نظام کے وکیل ہونے کا تاثر اپنا کام دکھاتا رہے گا۔ پھر بھی میں اس طرزِ بحث کو اختیار کرنے کے لیے اس لیے تیار نہیں ہوں گا کہ اس طرح کی چالاکیاں روایتی قسم کے مناظروں میں تو بہت مفید ہو سکتی ہیں، ایک علمی بحث کے مناسب نہیں۔ بہر حال مذکورہ ایک مثال سے یہ سمجھنے میں یہ دشواری نہیں ہونی چاہیے کہ اگر ہر چیز کے بطور 'کل' جائزے ہی کو اسے اختیار کرنے یا ترک کرنے کا اصول اور معیار بنا لیا جائے تو دنیا کا کوئی کام بھی مشکل ہو جائے گا۔ یہ بات تو کسی نہ کسی طرح زندگی کے اکثر و بیشتر شعبوں کے بارے میں کہی جاسکتی ہے۔ ایک صاحب جدید میڈیکل سائنس کا علم حاصل کر کے خدمتِ خلق کرنا اور محنت و دیانت کے ساتھ رزقِ حلال کمانا چاہتے ہیں۔ ان سے یہ کہا جاتا ہے کہ آپ اس کی بجائے ہمارے فلاں طبیہ کالج میں داخلہ لے لیں جہاں میٹرک پاس طلبہ کو تین اور میٹرک فیل طلبہ کو چار سال میں 'طیبِ حاذق' بنا دیا جاتا ہے، اس لیے کہ جدید دور کی میڈیکل سائنس سمیت تمام حیاتیاتی علوم کا ڈارون ازم کے ساتھ گہرا تعلق ہے۔ ان کے بنیادی مقاصد ہی میں نظریہ ارتقا اور ڈارون ازم کو فروغ دینا شامل ہے، جبکہ شریعت کے مقاصد اس سے بالکل مختلف ہیں، لہذا پہلے یہ دیکھنا چاہیے کہ ان سائنسز سے مقاصد الشریعہ کا حصول ممکن بھی ہے یا نہیں۔ اور تو اور، بازار کو بطور 'کل' اگر دیکھنے لگیں تو اس کے بارے میں تو نص موجود ہے کہ یہ زمین کے سب سے بُرے ٹکڑے ہیں، اگر کوئی شخص بطور 'کل' دیکھنے والے اسی فلسفے کو لے کر بیٹھ جائے تو وہ یہی کہے گا کہ بازار میں جانا ہی نہیں چاہیے۔ وہ بازار کے عمومی حالات کو سامنے رکھ کر اس میں جانے کے خلاف بڑی اصولی اور شان دار بحث کر سکتا اور یہ کہہ سکتا ہے کہ بازار جانے کی حمایت کرنے والوں نے یہ غلط مفروضہ قائم کر رکھا ہے کہ اس بدترین جگہ کو کسی نہ کسی طرح اسلامی بنا ہی لیا جائے گا اور اسے کلمہ پڑھا ہی لیا جائے گا۔ اگر یہ کہا جائے کہ بازار جانا تو ضرورت ہے تو جواب میں وہ یہ کہہ سکتا ہے کہ یہ آپ لوگوں کا حربہ ہے کہ جب کوئی اور بات نہیں بنتی تو ضرورت کی دہائی دینے لگتے ہو، لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نہ صرف وہاں جا کر کاروبار کرنے کی اجازت دے رہے ہیں بلکہ یہ بھی فرما رہے ہیں کہ سچا اور امانت دار تاجر نبیوں، صدیقیوں اور شہدائے کرام کے ساتھ ہوگا۔ (جامع ترمذی، کتاب البیوع، باب ما جاء فی التجار و تسمیۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم، لیاہم) اور اسے کلمہ پڑھانے کا یہ طریقہ بیان فرما رہے ہیں کہ کاروبار کے ساتھ صدقہ خیرات بھی کرتے رہا کرو (حوالہ بالا) اور اس بدترین جگہ پر جانے کا ذکر لایا کہ لا الہ الا اللہ وحدہ الخ بھی تعلیم فرما رہے ہیں۔ (جامع ترمذی، کتاب الدعوات، باب ما یقول اذا دخل السوق)۔

درحقیقت اصل مسئلہ کسی چیز کو بطور کل یا بطور جز دیکھنے کا نہیں، دین کے اوامر اور نواہی کی روشنی میں دیکھنے کا ہے۔ اگر ہم شریعت کے عمومی مزاج کو دیکھیں تو اس میں کسی چیز کو بطور 'کل' کے دیکھ کر اسے رد کرنے کی بجائے خذ ما صفا و دع ما کدر کا اصول زیادہ استعمال ہونا نظر آئے گا، یعنی اس میں جو اچھائی یا درست کام ہے، وہ لے لو اور برائی سے بچنے کی کوشش کرو۔ بازار کو بدترین جگہ قرار دینے کے باوجود حکم شرعی میں اس بات کو پیش نظر رکھا گیا ہے کہ آپ نے وہاں جا کر کام کیا کرنا ہے۔ یہی منہج عمومی طور پر علما نے بینکنگ کے حوالے سے اختیار کیا ہے کہ روایتی بینکنگ کو بالکل قبول یا بالکل رد کرنے کی بجائے یہ کہا کہ دیکھا جائے کہ آپ نے بینک میں یا اس کے ذریعے کرنا کیا ہے، اسی کے مطابق آپ کے کام یا سرگرمیوں کو درست یا غلط کہا جاسکے گا۔ یہ منہج فکر اسلامی بینکاری کے حامیوں اور ناقدین میں قدر مشترک ہے، چنانچہ اسلامی بینکاری کے ناقد علما بھی بینکنگ کی بہت سی سروسز سے استفادے کو نہ صرف جائز کہتے ہیں بلکہ خود ان سے مستفید بھی ہوتے ہیں، علما کے انفرادی طور پر بھی اور وفاق المدارس سمیت کئی دینی تنظیموں، اداروں اور مدارس و جامعات کے بینکوں میں کرنٹ اکاؤنٹ کھلے ہوئے ہیں اور وفاق المدارس سمیت کئی تو ان کے ذریعے لین دین بھی کرتے ہیں۔ کرنٹ اکاؤنٹ سود سے تو خالی ہوتا ہے جو مغل صاحب کے خیال میں ثانوی درجے کی برائی ہے، ان کے خیال میں جو اصل برائی ہے یعنی تخلیق زر کا باعث بننا، وہ کرنٹ اکاؤنٹ میں کچھ زیادہ ہی ہوگی کم نہیں، اس لیے کہ کھاتہ دار کے اپنی قوت خرید سے دست بردار نہ ہونے والی بات اس میں زیادہ پائی جاتی ہے اور بینک کرنٹ اکاؤنٹ کے ساتھ بھی جز محفوظاتی نظام کے تحت ہی برتاؤ کرتا ہے۔ یہ بات تو غیر سودی بینکاری کے محورین نے شروع ہی میں کہہ دی تھی کہ اسلامی تعلیمات کے مطابق کام کرنے والا بینک نہ تو وہ تمام کام کر سکے گا جو روایتی بینک کرتے ہیں اور نہ ہی روایتی بینک کی تمام خصوصیات اس میں موجود ہوں گی، جیسا کہ خود مولانا محمد تقی عثمانی نے ”اسلام اور جدید معیشت و تجارت“ میں اسے بیان کر دیا ہے، چنانچہ وہ اس کتاب کے ص ۳۳ پر فرماتے ہیں:

”سودی بینکاری کا متبادل تلاش کرنے کا مطلب یہ نہیں ہونا چاہئے کہ مروجہ بینک جتنے کام جس انداز سے کر رہے ہیں، وہ سارے کام کو ویش اسی انداز سے انجام دیے جاتے رہیں اور ان کے مقاصد میں کوئی فرق واقع نہ ہو، کیونکہ اگر سب کچھ وہی کرنا جواب تک ہو رہا ہے تو متبادل طریق کاری کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی، بلکہ متبادل کا مطلب یہ ہے کہ بینک کے جو کام موجودہ تجارتی حالات میں ضروری یا مفید ہیں، ان کی انجام دہی کے لیے ایسا طریق کار اختیار کیا جائے جو شریعت کے اصولوں کے دائرے میں ہو اور جس سے شریعت کے معاشی مقاصد پورے ہوں اور جو کام شرعی اصولوں کے مطابق ضروری یا مفید نہیں اور جنہیں شرعی اصولوں کے مطابق ڈھالا نہیں جاسکتا، ان سے صرف نظر کیا جائے۔“

حاصل یہ کہ یہاں اس بات پر علما کے درمیان اتفاق ہے کہ بینک کے ادارے کے ساتھ خذ ما صفا و دع ما کدر والا برتاؤ کیا جائے گا۔

پھر یہاں دو چیزوں میں خلط ہو گیا ہے۔ ایک ہے کسی چیز کو بطور 'کل' کے لینا اور ایک ہے کلیات اور قواعد کی روشنی

میں دیکھنا۔ ایک بڑے کل کے اجزا کو الگ الگ دیکھتے ہوئے بھی شریعت کے عمومی قواعد یا مقاصد شریعت سے راہ نمائی لی جاسکتی اور لی جاتی ہے۔ شریعت کے مقاصد اور عمومی قواعد کو اگر دیکھیں تو ان میں تیسیر کا پہلو ہماری شریعت کے اہم مقاصد میں نظر آتا ہے۔ قرآن نے کئی جگہوں پر اس کے ساتھ باقاعدہ ارادے کا لفظ استعمال کیا ہے: ”یرید اللہ بکم الیسر“ (البقرہ: ۱۸۵)۔ اس موضوع پر اگر نصوص کی صرف فرست ہی درج کی جائے تو بات بہت لمبی ہو جائے گی۔ فقہانے جن پانچ قواعد کلیہ کو پوری شریعت کا محور قرار دیا ہے، ان میں سے تین کا تعلق کسی نہ کسی طرح تیسیر کے اصول سے بنتا ہے اور وہ ہیں: (۱) المشقة تجلب التيسير (۲) الضرر يزال (۳) العادة محكمة۔ ان میں پہلا تو صراحتاً تیسیر سے متعلق ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ تیسیر کل شریعت کا ۳/۵ یا کم از کم ۱/۵ ضرور بنتا ہے۔ اس قاعدے کی اہمیت کے باوجود اس کے عملی انطباق میں اختلاف ہو سکتا ہے، لیکن اس قاعدے کے استعمال کو ہی استہزایا تمکیم کا نشانہ یا اعتراض کی بنیاد بنا لینا کسی طرح بھی مناسب نہیں۔ جناب مغل صاحب ایک طرف تو مقاصد شریعت کے بہت بڑے داعی اور مبلغ نظر آتے ہیں، دوسری طرف ضرورت و حاجت کی بات کرنے کو وہ ”مخوزین کا عمومی حربہ“ اور ”ضرورت کی دہائی“ سے تعبیر کرتے ہیں، اگرچہ اسلامی بینکاری ساری کی ساری اس اصول پر مبنی نہیں ہے، بلکہ اس میں متعدد معاملات میں فی نفسہ جواز کے باوجود سد ذریعہ کے طور پر تصبیق سے بھی کام لیا جاتا ہے۔ یہاں کہنا صرف یہ مقصود ہے کہ اگر واقعتاً مقصود مقاصد شریعت کی بات کرنا ہے تو ضرورت و حاجت کا اعتبار اور تیسیر تو شریعت کا اہم ترین اور منصوص مقصد ہے۔ مقاصد شریعت کی بار بار بات کرنے والوں کو تو تیسیر یا ضرورت کی بات ”حربہ“ تو نظر نہیں آنی چاہیے۔

## کیا عمومی سطح کے معاشی جائزے کے بغیر فقہی بحث غیر متعلق ہے؟

بہر حال ان چند مثالوں سے یہ اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ معاملے کو بطور کل لینے کی بات دیکھنے میں جتنی خوبصورت اور اصولی لگتی ہے، واقعہ میں اتنی سادہ نہیں ہے، اس لیے ان کی تجویز کردہ یہ ترتیب کہ جب تک مسئلہ پہلی دو سطحوں کی بحث میں پاس نہ ہو جائے، تب تک اس پر فقہی زواہیہ نگاہ سے بات نہیں کرنی چاہیے یا یہ کہ ان ٹیکوں میں طے پانے والے عقود کو فقہی لحاظ سے درست قرار دیا جائے جیسا کہ ایک فریق کی رائے ہے یا فاسد جیسا کہ دوسرے فریق کی رائے ہے، تب بھی جب تک مسئلہ پہلے دو ٹیسٹوں میں کلیمیر نہ ہو جانے، یہ فقہی فیصلہ نافذ نہیں ہونا چاہیے، یہ ترتیب مسئلے کو فضا میں معلق کرنے یا اندھیری کو ٹھڑی میں لے جانے کے مترادف ہے، اس لیے کہ مدون فقہ المعاملات ایک واضح، منضبط اور زیر عمل چیز ہے جس کے اصول و قواعد، جزئیات اور طریقہ ہائے استدلال سب چیزیں متح اور واضح ہیں، جبکہ جس سطح کی بحث کی بات فاضل مضمون نگار فرما رہے ہیں، اس میں کوئی واضح اور نکھرا ہوا مواد موجود نہیں ہے، جیسا کہ خود ان کا اپنا شکوہ ہے کہ اس سطح پر غور نہیں ہو رہا۔ اس سطح کا جو کام ہوا ہے، اسے ابھی خود تنقید کی چھائی سے گزرنا ہے۔ ایک نامکمل اور مبہم جائزے کی بنیاد پر یا اس کی تکمیل کی انتظار میں ایک واضح، مدون اور زیر عمل چیز کے بارے میں حکم

امتناعی کیسے جاری کر دیا جائے؟ یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کسی جگہ کوئی خاص قانون یا قانونی نظام رائج ہو، کسی صاحبِ دانش کو وہ قانون یا قانونی نظام پسند نہ ہو تو یہ ان کا حق ہے کہ وہ اس پر تنقید کریں، متبادل قانونی فکر کی تجویز دیں، اس کے لیے لوگوں کو قائل کرنے کی کوشش کریں، لیکن پہلے ہی مرحلے میں وہ یہ بھی کہہ دیں کہ جس بحث کو میں نے چھیڑا ہے جب تک یہ پایہ تکمیل تک نہ پہنچ جائے، جوں کو اس کے مطابق فیصلے کرنے اور قانونی مشیران کو اس کے مطابق قانونی مشورے دینے کا عمل بند رکھنا چاہیے، ظاہر ہے کہ کوئی شخص اس مشورے یا مطالبے کو تسلیم کرنے کے لیے تیار نہ ہوگا۔ موجودہ مدون یا روایتی فقہ و تحقیقات ایک قابل ذکر متدین طبقہ کا رائج الوقت شرعی قانون ہے، ریاست کے نافذ کردہ قانون کے معنی میں نہیں بلکہ ایسے قانون کے معنی میں جسے لوگ اپنی مرضی سے اپنے اوپر لاگو کر رہے ہیں۔ اہل افتاسی قانون کی روشنی لوگوں کی راہ نمائی کر رہے ہیں۔ صرف اسلامی بینکاری ہی نہیں، بے شمار مسائل میں اسی فقہ کی روشنی میں غور کرتے ہوئے ان کے نتائج بحث یا فتاویٰ میں اختلاف بھی ہو جاتا ہے۔ ایسی صورت میں جس کو جس رائے یا جس صاحبِ علم پر اطمینان ہوتا ہے، اس پر عمل کر لیتا ہے۔ یہی کچھ اسلامی بینکاری کے مسئلے میں ہو رہا ہے۔ دونوں قسم کے فتاویٰ موجود ہیں اور لوگ دونوں پر عمل بھی کر رہے ہیں۔ اب اگر اس رائج الوقت منہج فکر کا متبادل کسی کے ذہن میں موجود ہے تو وہ اسے اہل علم کے سامنے پیش کرنے کا حق رکھتا ہے۔ علمی حلقے اسے تنقید کی چھٹی سے گزاریں گے، لیکن یہ کہنا کہ ہماری بحث مکمل ہونے تک پہلے سے موجود فتوؤں کو معطل رکھا جائے، یہ ایسے ہی ہے جیسے کسی قانون یا قانونی نظام میں تبدیلی کے مشورے کے ساتھ ہی رائج قانون پر عمل سے روک دیا جائے۔ ظاہر ہے کہ اس کا نتیجہ تعطل کے سوا کیا ہو سکتا ہے۔

پھر فقہ اسلامی میں اگرچہ ہمیں جدید معاشی اصطلاحات استعمال ہوتی نظر نہیں آتیں، اس میں معاشی تجزیے، فارمولے، مساواتیں وغیرہ نہیں ہوتیں، اس میں ہمیں معاشی ماڈلز نہیں ملتے، لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ اس کے احکام معاشی حکمت اور دانش سے بھی خالی ہیں۔ فقہ اسلامی کا وہ حصہ جو حصہ فقہ المعاملات المالیت کہلاتا ہے، اسے ہم سمجھنے کے لیے اسلام کا قانون تجارت کہہ سکتے ہیں جسے غلطی سے یا شاید مجازاً اسلامی معاشیات بھی کہہ دیا جاتا ہے۔ جدید معاشیات کی عمر تو اڑھائی صدی سے بھی کم بنتی ہے (جدید معاشیات کے بانی آدم سمٹھ کی وفات ۱۷۹۰ء میں ہوئی)، اس سے پہلے کا انسان بھی معاشی سمجھ بوجھ سے خالی نہیں تھا۔ کسی بھی قوم کے کاروباری ضوابط کے پیچھے اس کے معاشی تصورات موجود ہوتے ہیں۔ فقہ اسلامی اس کی ایک بہترین مثال ہے۔ اس کے ذکر کردہ احکام کے پیچھے بھی کچھ معاشی تصورات اور نظریات ہوتے ہیں جن کا کچھ اندازہ فقہاء کی ذکر کردہ تعلیلات سے بھی ہو سکتا ہے۔ (اگرچہ ان تعلیلات میں معاشی سے زیادہ قانونی رنگ غالب ہوتا ہے) فقہ اسلامی کا مطالعہ کر کے ان تصورات اور نظریات کو جدید معاشی اسلوب میں بھی بیان کیا جاسکتا ہے، خاص طور پر زر (money) اور اس کے متعلقات وغیرہ کے بارے میں تو اسلامی فقہ کے تصورات بہت واضح ہیں۔ فقہاء کے ہاں زر کے بارے میں اُس زمانے سے واضح اور بنیادی تصورات ملتے ہیں جبکہ مغرب کو اس پر بحث شروع کرنے میں بالخصوص جدید علمِ معیشت کے وجود میں آنے میں ابھی



صدیاں پڑی تھیں۔ اس حوالے سے شاید ہی کوئی نظام فکر و علم فقہ اسلامی پر سبقت کا دعویٰ کر سکے۔ فقہ اسلامی فضا میں یا غاروں میں پروان نہیں چڑھی، اس نے مختلف علاقوں میں متنوع قسم کے حالات میں صدیوں تک معاشی مسائل میں لوگوں کی راہ نمائی کی ہے۔ اس کا واسطہ مختلف قسم کی معیشتوں سے رہا ہے۔ اس نے ایسی معیشتوں کو بھی ڈیل کیا ہے جو اپنے وقت کی بالادست، طاقت ور اور بڑی معیشتوں میں سے تھیں، اس لیے مدون فقہ المعاملات بے چاری اتنی گئی گزری بھی نہیں ہے کہ یہ تصوّر کر لیا جائے کہ اس کے کسی فیصلے پر عمل سے پہلے معاملے کا کسی جدید معیشت دان سے تجزیہ کرنا ضروری ہے، اس کے بغیر اس فیصلے پر عمل معاشی دانش سے بالکل ہی خالی ہوگا۔

درحقیقت جس نوعیت کا استدلال غیر سودی بینکاری کے یہ ناقدین کر رہے ہیں، بالکل اسی نوعیت کا استدلال بینکوں کے انٹرسٹ کو رہا تسلیم نہ کرنے والوں کا تھا۔ ان کا کہنا بھی یہی تھا کہ اصل مسئلہ یہ نہیں ہے کہ عقد کی نوعیت کیا ہے، بلکہ اصل مسئلہ یہ ہے کہ قرآن نے جس رہا سے منع کیا ہے، یہ وہ رہا تھا جو ظلم پر مشتمل تھا اور یہی ظلم رہا سے منع کرنے کی اصل وجہ ہے، لہذا اصل دیکھنے کی بات یہ ہے کہ اس نئی نوعیت کے انٹرسٹ میں ظلم پایا جاتا ہے یا نہیں۔ ان کا کہنا یہ تھا کہ اس میں ظلم نہیں پایا جاتا۔ اس پر وہ اپنے دلائل دیتے تھے۔ گویا فاضل مضمون نگار جیسے ناقدین اور بینکوں کے سود کو جائز کہنے والوں کے منہج استدلال میں بظاہر یہ بنیادی بات قدر مشترک لگ رہی ہے کہ قرآن و سنت سے ہم صرف بنیادی اصول لیں گے، مثلاً یہی کہ ظلم اور استحصال نہیں ہونا چاہیے۔ آگے معاملات پر اس کا انطباق کرنے کے لیے عقد کی نوعیت اور نصوص وغیرہ کو دیکھنے کی بجائے ہم اپنے معاشی تجزیے سے جائزہ لیں گے کہ کہاں یہ اصول کس طرح سے لاگو ہو رہا ہے۔ بنیادی منہج ایک ہی ہے، البتہ اس منہج کی رو سے معاشی تجزیہ دونوں کا الگ الگ ہو گیا۔ ایک کی رائے میں بینکوں کے سود میں ظلم نہیں پایا جاتا، اس لیے اگرچہ عقد کی نوعیت ایسی ہو کہ اس کا ناجائز ہونا مخصوص ہو، پھر بھی اصل حکم وہی ہے جو ہمارے معاشی تجزیے سے سامنے آیا ہے، جبکہ دوسرے فریق کے معاشی تجزیے کے مطابق سود کی بات تو ثانوی ہے، خود بینکنگ ہی میں ظلم پایا جا رہا ہے، اس لیے بینکاری سودی ہو یا غیر سودی، دونوں ہی اپنے اصل کے اعتبار سے غلط ہیں۔ ان کے خیال کے مطابق بھی ان کے اس تجزیے کی موجودگی میں فقہی جائزے اور عقد کی نوعیت کے اعتبار سے ان میں طے پانے والے عقود کو جائز کہیں یا ناجائز، یہ ان کے خیال میں غیر متعلق بات ہے۔

کیا علما سے بینکنگ کو سمجھنے میں غلطی ہوئی ہے؟

جناب زاہد صدیق مغل صاحب نے اپنے مضمون کا زیادہ تر حصہ اس بات پر صرف کیا ہے کہ اسلامی بینکاری کے مجوزین نظام زراور بینکاری کو صحیح طریقے سے سمجھے ہی نہیں۔ اب تک تو وہ مجوزین اور ناقدین تمام علما پر تنقید کر رہے تھے، لیکن یہاں پہنچ کر ان کا نشانہ صرف مجوزین ہی رہ جاتے ہیں۔ یہ یاد رہے کہ مجوزین میں عصر حاضر کے ایک آدھ عالم نہیں بلکہ بنیادی طور پر ان میں مولانا مفتی محمد شفیع، مولانا محمد یوسف بنوری، مفتی رشید احمد لدھیانوی، اسلامی نظریاتی کونسل کے ۱۹۸۰ء اور اس سے قبل کے زمانے کے فاضل ارکان، مجمع الفقہ الاسلامی جیسے متعدد بین الاقوامی فقہی

فورمز کے ارکان اور عالم اسلام کی معروف شخصیات شامل ہیں۔ ان سب شخصیات اور فورمز سے علمی طور پر اختلاف رائے کرنا بھی کوئی گناہ نہیں ہے، لیکن یہ ذہن میں رہنا ضروری ہے کہ اس رائے کی حامل ایک آدھ شخصیت نہیں ہے۔ ایک آدھ شخصیت کی آڑ لے کر سب کو ناواقف قرار دینا بہر حال کافی احتیاط کا متقاضی ہونا چاہیے۔ ویسے تو جناب مغل صاحب نے مجوزین کے تصور بینکاری کو پیش کرتے ہوئے جس طرح سے ایک مشہور علمی شخصیت کی باتوں کو اپنی مرضی کے معانی پہننا کر انہیں ناواقف ثابت کرنے کی کوشش کی ہے اور خود ان کی اپنی باتوں میں کتنی ایسی ہیں جو کم از کم مجھ سے طالب علم کو تضادات اور ابہامات نظر آتی ہیں، انہیں بیان کرنے کے لیے ایک مستقل مضمون درکار ہے، لیکن چونکہ ہمارا مقصد نہ تو کسی کی تنقیص ہے اور نہ ہی کسی شخصیت کی تجہد، اس لیے یہاں اس بحث سے صرف نظر کرتے ہوئے صرف ایک بات کی طرف اشارہ ضروری سمجھتے ہیں جسے فاضل مضمون نگار نے ایک طرح سے چیچک کے انداز میں پیش کیا ہے۔

ان کی اس بات کی طرف کی آنے سے پہلے یہ بات ذہن میں رہنا ضروری ہے کہ روایتی طور پر بنک کا کام یہ ہے کہ وہ خود ایشیا یا خدمات کے کاروبار میں ملوث نہیں ہوتا، بلکہ صرف اور صرف پیسے کا لین دین کرتا ہے۔ ایک طرف سے پیسہ کم شرح سود پر لیتا اور دوسری طرف زیادہ شرح سود پر دیتا ہے۔ اسلامی نقطہ نگاہ سے زر (money) بذات خود ایسی چیز نہیں کہ اس کے لین دین کو نفع کمانے کا ذریعہ بنایا جائے۔ نفع کمانے کا طریقہ تجارت ہے جس کے لیے ایشیا یا خدمات کے لین دین میں خود یا اپنے کیل کے ذریعے ملوث ہونا ضروری ہے۔ (اس نکتے کی زیادہ وضاحت خود مولانا کے لکھے ہوئے سپریم کورٹ کے سود کے خلاف فیصلے میں موجود ہے)۔ یہی وجہ ہے کہ اسلامی بینکاری میں بنک کبھی بھی محض پیسے پر نفع نہیں لیتا بلکہ یا تو خود کسی کاروبار میں مضارب یا شریک بن کر حصہ لیتا ہے یا ایشیا یا خدمات فراہم کر کے اس پر نفع لیتا ہے۔ جناب مغل صاحب نے یہ تاثر دینے کی کوشش کی ہے کہ مجوزین، بینک کو محض ایک زری ثالث سمجھتے ہیں، بینک کی دیگر اہم خصوصیات جیسے اس کا جزو محفوظاتی طریقے سے کام کرنا، تخلیق زر کا باعث بننا وغیرہ سے یہ علما واقف نہیں ہیں۔ صحیح صورت حال سے ناواقفیت کی وجہ سے علما غلط سوال قائم کر کے اس کا غلط جواب دے رہے ہیں۔ انہوں نے مولانا محمد تقی عثمانی سمیت تمام علما کے بارے میں یہ تاثر دینے کی کوشش کی ہے کہ ان کے نزدیک بینک محض زری ثالث کا کردار ادا کرتا ہے، اس کے علاوہ کچھ نہیں۔ اس کے لیے انہوں نے مولانا عثمانی کی ایک عبارت نقل کی ہے: ”مرئجہ [روایتی، سودی] بنکاری میں بینک کی حیثیت محض ایک ایسے ادارے کی ہے جو روپے کا لین دین کرتا ہے۔“ اس کے ساتھ ہی مولانا کی کتاب کے ص ۱۱۶ سے وہ عبارت نقل کی ہے جس میں انہوں نے بنک کے وظائف گناتے ہوئے تخلیق زر کا بھی ذکر کیا ہے۔ جناب مغل کے خیال میں یہ ایسا تضاد ہے جسے رفع کرنا مجوزین کے ذمہ ہے، اس لیے کہ بقول ان کے، اگر بینک محض روپے کے لین دین کا ادارہ ہے تو وہ تخلیق زر کا باعث کیسے بن سکتا ہے؟ اس موقع پر ہم حافظ شیرازی کے الفاظ میں یہی عرض کر سکتے ہیں:

سخن شناس نہ ای دلبر اخطا این جا ست

اگر مجھے معلوم ہوتا کہ جناب مغل صاحب کچھ درس نظامی بھی پڑھے ہوتے ہیں تو ان سے صرف ایک جملے میں

بات کرتا کہ 'محض' کا لفظ حصر حقیقی کے لیے نہیں، حصر اضافی کے لیے ہے۔ بات وہی ہے جو اوپر عرض کی گئی کہ مولانا عام بینکوں اور اسلامی بینکوں میں فرق بیان کر رہے ہیں کہ عام بینکوں کا بنیادی وظیفہ یہ ہوتا ہے کہ وہ صرف روپے کا لین دین کرتا ہے، یعنی ایشیا خدمات کی تجارت کا نہیں، چنانچہ شروع شروع میں بعض جگہوں پر اسلامی بینکوں کو یہ قانونی دشواری بھی پیش آئی کہ بینک تو خود کاروبار کر ہی نہیں سکتا جبکہ اسلامی بینکاری میں بینک کرتا ہی کاروبار ہے، تو عام روایتی بینکوں کے بارے میں 'محض' کا لفظ ایشیا خدمات کے کاروبار کی نفی کے لیے ہے نہ کہ تخلیق زر وغیرہ دیگر کرداروں کی نفی کے لیے۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ فاضل مرتب (راقم الحروف کے چھوٹے بھائی) مفتی محمد مجاہد شہید 'محض' کا لفظ 'روپے' کے ساتھ ذکر کر دیتے اور جملہ یوں ہوتا 'محض روپے کا لین دین کرتا ہے' [یعنی ایشیا خدمات کا نہیں]۔ -- جیسا کہ اسی سے چند جملے آگے خود مولانا عثمانی کی اسی طرح کی عبارت ہے -- تو بات زیادہ واضح ہو جاتی۔ پھر بھی جس شخص کو مذکورہ پس منظر سے اور روایتی اور اسلامی بینکوں کے درمیان اس فرق سے آگہی ہو، وہ خود بات کو درست طریقے سے سمجھ سکتا ہے اور اگر اس پس منظر سے صرف نظر بھی کر لیا جائے تب بھی مولانا کے اگلے جملے سے ہی مفہوم بہت واضح ہو جاتا ہے۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہاں مولانا کا پورا پیرا گراف نقل کر دیا جائے:

”چنانچہ مروجہ نظام بنکاری میں بینک کی حیثیت محض ایک ایسے ادارے کی ہے جو روپے کا لین دین کرتا ہے، اسے اس بات سے سروکار نہیں ہے کہ اس روپے سے جو کاروبار ہو رہا ہے اس کا منافع کتنا ہے اور اس سے کس کو فائدہ اور کس کو نقصان پہنچ رہا ہے؟

اسلامی احکام کی رو سے بینک ایسے ادارے کی حیثیت میں باقی نہیں رہ سکتا جس کا کام صرف روپے کا لین دین ہو، اس کے بجائے اسے ایک ایسا تجارتی ادارہ بنانا پڑے گا جو بہت سے لوگوں کی بچتوں کو اکٹھا کر کے ان کو براہ راست کاروبار میں لگائے اور وہ سارے لوگ جن کی بچتیں اس نے جمع کی ہیں، براہ راست اس کاروبار میں حصہ دار بنیں اور ان کا نفع نقصان اس کاروبار کے نفع نقصان سے وابستہ ہو جو ان کے سرمائے سے بالآخر انجام دیا جا رہا ہے، لہذا سودی بنکاری کے متبادل جو انتظام تجویز کیا جائے گا، اس پر یہ اعتراض نہ ہونا چاہیے کہ بینک نے اپنی سابقہ حیثیت ختم کر دی ہے، اور وہ بذات خود ایک تجارتی ادارہ بن گیا ہے، کیونکہ اس کے بغیر وہ ضرورت [یعنی سود کا خاتمہ] پوری نہیں ہو سکتی جس کی وجہ سے متبادل نظام کی تلاش کی جا رہی ہے۔“

حیرت ہے کہ فاضل مضمون نگار سے اگلی ہی عبارت بلکہ اگلے ہی جملے سے صرف نظر کیسے ہو گیا۔

حقیقت یہ ہے کہ جس نے مولانا محمد تقی عثمانی کی کتابوں اور غیر سودی بنکاری پر ان کے اور دیگر علما کے مواد کا سرسری سا بھی مطالعہ کیا ہو، وہ اندازہ لگا سکتا ہے کہ انڈیا پہلے یا مرغی جیسی یہ بحث کہ ”بچتیں قرضوں کو جنم دیتی ہیں یا قرضے بچتوں کو“ کے علاوہ فاضل مضمون نگار نے بنکاری کے حوالے سے جن حقائق کی نشان دہی کی ہے، ان میں سے پیشتر ایسے ہیں جن سے مولانا یا دیگر محققین غافل نہیں ہیں، مثلاً یہ کہ بینک تخلیق زر کا باعث بنتے ہیں، وہ محض کمپیوٹر کی یادداشت میں زر

تخلیق کرتے اور اس پر نفع کماتے ہیں جس کی وجہ سے بنیادی زر (کرنسی) کے مقابلے میں بنکوں کے تخلیق کردہ زر کا تناسب بہت زیادہ ہو جاتا ہے۔ (اس پہلو پر مولانا کے سپریم کورٹ کے فیصلے میں تفصیل سے روشنی ڈالی گئی ہے جس کا اردو ترجمہ بھی دستیاب ہے) اور یہ کہ بنک کل محفوظاتی کی بجائے جز محفوظاتی طریقے سے کام کرتے ہیں، یعنی کھاتہ داروں کی جتنی رقم ان کے پاس ہوتی ہے، ان کا کچھ حصہ رکھ کر باقی قرض دے دیتے ہیں، اور یہ کہ بیشتر حالات میں کھاتہ دار کو بھی اپنے کھاتے پر چیک جاری کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔ اس طرح سے وہ اپنی قوت خرید سے پورے طور پر دستبردار نہیں ہوتا اور یہ کہ checkable deposits یا IOU,s کی وجہ سے دیون کی رسیدیں بھی ادائیگیوں کے لیے استعمال ہوتی ہیں بلکہ اصل کرنسی کی بجائے ان کا استعمال زیادہ ہوتا ہے۔ اس طرح کے بیشتر نکات وہ ہیں جن سے مجھ زین غافل نہیں ہیں۔ اس پر ان حضرات خصوصاً مولانا عثمانی کی عبارات پیش کی جاسکتی ہیں، بلکہ یہ تو ایسی باتیں ہیں جن سے انٹریا گریجویٹ کی سطح کی بینکنگ یا کامرس پڑھنے والا بھی ناواقف نہیں ہو سکتا، ہاں البتہ بعض چیزوں کے تجزیے اور ان کے آثار کے بارے میں زاویہ نگاہ کا فرق ہو سکتا ہے۔ جناب فاضل مضمون نگار کا زاویہ نگاہ اپنی جگہ محترم اور ان کی کاوش اپنی جگہ قابل قدر، لیکن یہ فرق بظاہر رائے کا فرق ہوگا، واقفیت یا ناواقفیت کا نہیں۔ اصل دیکھنے کی چیز یہ ہے کہ جس پہلو کی طرف توجہ دلائی جا رہی ہے، اس کا حکم شرعی پر بھی کوئی اثر پڑتا ہے یا نہیں۔ اس معاملے میں حرف آخردلیل شرعی ہی ہو سکتی ہے نہ کہ کوئی معاشی جائزہ۔ ہم بڑی بے صبری کے ساتھ تین قسطوں تک اس بات کا انتظار کرتے رہے کہ جناب مغل صاحب آخر میں یہ بتائیں گے کہ جن پہلوؤں کی طرف انہوں نے توجہ دلائی ہے اور جن کے بارے میں ان کا کہنا ہے کہ مجھ زین ان سے ناواقف ہیں، ان پہلوؤں کا حکم شرعی پر کیا اثر مرتب ہوگا، یہ بات وہ شرعی دلیل سے ثابت کریں گے، لیکن ان کے مضمون کی آخری قسط پڑھ کر اس حوالے سے بہت مایوسی ہوئی، اس لیے کہ شرعی دلیل کے حوالے سے جناب مغل صاحب کا مضمون بہت ہی تشنہ ہے۔

مذکورہ مضمون کے مطالعے سے عمومی تاثر یہ ملتا ہے کہ جو لوگ بنک کو زری ثالث سمجھتے ہیں، وہ امر واقعہ کے اعتبار بہت بڑی غلط فہمی کا شکار ہیں۔ اگر اس سے مراد یہ ہے کہ بنک کے زری ثالثی کے کردار کے علاوہ اس کے کسی اور کردار کی نفی کرنا غلط ہے تو یہ بات تو درست ہے، لیکن یہ ممکن نہیں ہے کہ کوئی صاحب علم جو بینکنگ وغیرہ کے بارے میں تھوڑی بہت معلومات رکھتے ہوں، وہ اس غلط فہمی کا شکار ہوں، اس لیے کہ زری ثالثی کے علاوہ بنک کے کئی کردار تو بہت معروف اور واضح ہیں۔ فاضل مضمون نگار نے سب سے زیادہ زور بنک کے تخلیق زر کے کردار پر دیا ہے، مجھ زین میں سے مولانا محمد تقی عثمانی کی کتاب ”اسلام اور جدید معیشت و تجارت“ میں بھی بنک کے اس کردار کا تذکرہ ان لفظوں میں شروع کیا گیا ہے: ”بنک کا ایک اہم کردار جس کا ذکر یہاں بہت ضروری ہے وہ یہ ہے کہ بنک پہلے سے موجود زر میں اضافہ کر کے زر کے پھیلاؤ کو بڑھاتا ہے، اور زر کی رسد میں اضافے کا کام انجام دیتا ہے....“ اور اگر مراد یہ ہے کہ بنک عام ڈپازٹ اور قرض حاصل کرنے والوں کے درمیان واسطہ بننے کا فریضہ انجام دیتا ہے (اگرچہ اس کے ساتھ دیگر وظائف بھی انجام دیتا ہے) تو یہ ایک ایسی حقیقت ہے جس کا کوئی شخص انکار نہیں کر سکتا، اس کے لیے زیادہ تعلیم اور

مطلوع کی بھی ضرورت نہیں۔ کسی بھی بینک کی کسی اہم برانچ میں چند گھنٹے گزار کر وہاں ہونے والوں کاموں کا مشاہدہ کرنا ہی اس حقیقت کے ادراک کے لیے کافی ہو سکتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ مذکورہ مضمون پڑھ کر اول وہلہ میں تو ہم بھی کچھ مرعوب ہو گئے تھے، ہمیں تجسس پیدا ہوا تھا کہ ممکن ہے اب تک بینکنگ کی جو ماہیت سمجھی جا رہی ہے، وہی غلط ہو۔ اس صورت میں اپنی پوری سوچ پر نظر ثانی کرنی چاہیے۔ اس کی ایک وجہ یہ تھی کہ چونکہ ان علما کا اصل میدان اسلامی علوم ہی ہیں، معاشی علوم ان کا اصل موضوع نہیں ہیں، اس لیے ممکن ہے کہ دنیا بہت آگے جا چکی ہو اور زری ثالث ہونے کی بنک کی یہ خصوصیت اتنی کم حیثیت ہو گئی ہو کہ ناقابل ذکر ہو گئی ہو اور ان علما کو ہونے والی تبدیلی کا پتا ہی نہ چلا ہو اور وہ پرانی پوزیشن پر ہی کھڑے ہوں، لیکن تھوڑی سی مراجعت سے اندازہ ہوا کہ بینک کی تعریف میں اس کی اس خصوصیت کا ذکر صرف بعض محوزین نے ہی نہیں کیا۔ جن کے بارے میں مغل صاحب کو شکوہ ہے کہ وہ سنی سنائی یا دوسرے تیسرے درجے کے مراجع سے حاصل کردہ باتیں کرتے ہیں۔ بلکہ اس کا ذکر ایسے جدید مراجع میں بھی موجود ہے جن کے بارے میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ سنی سنائی یا توں یا دوسرے تیسرے درجے کے مراجع پر انحصار کرنے والے یا معاشی علوم میں جدید رجحانات سے ناواقف ہیں۔ بطور مثال یہاں چند حوالے پیش کیے جاتے ہیں۔ انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا (ڈیسیٹیمیل ایڈیشن ۲۰۰۷ء) میں بینک کی تعریف کرتے ہوئے کہا گیا ہے:

an institution that deals in money and its substitutes and provides other financial services. Banks accept deposits and make loans and derive a profit from the difference in the interest rates paid and charged, respectively.

دی اوکسفرڈ ڈکشنری آف اکنامکس میں بینک تعریف ان لفظوں میں کی گئی ہے:

A financial institution whose main activities are borrowing and lending money. Banks borrow by accepting deposits from the general public or other financial institutions.

ایک آن لائن برنس ڈکشنری میں بینک کی تعریف ان لفظوں میں کی گئی ہے:

Establishment authorized by a government to accept deposits, pay interest, clear checks, make loans, act as an intermediary in financial transactions, and provide other financial services to its customers.

<http://www.businessdictionary.com/definition/bank.html>

(last visited 02/10/2010)

ویکیپیڈیا والوں نے بینک کی تعریف ان لفظوں میں کی ہے:

A bank is a financial institution that accepts deposits and channels those deposits into lending activities.

مزرے کی بات یہ ہے کہ مجھ زین کے نظر یہ بینکاری کی بات کرتے ہوئے انہیں یہ تضاد محسوس ہوتا ہے کہ بینک اگر محض زر کی لین دین کا کام کرتا ہے تو وہ تخلیق زر کا کام کیسے کرتا ہے، لیکن مضمون کے آخر میں جا کر انہیں خود احساس ہو جاتا ہے کہ تخلیق زر درحقیقت زر کے لین دین کی ہی ایک خاص شکل کا نتیجہ ہے، اس لیے وہ بینکنگ کی ساری خرابیاں ذکر کر کے ان سب کا ’سہرا‘ اسی زر کی ثالثی والی خصوصیت کے سر باندھتے ہیں، چنانچہ مضمون کی آخری قسط میں اپنے موقف کے اثبات کے لیے چند بنیادی مقدمات کا ذکر کرتے ہوئے وہ فرماتے ہیں:

”جب تک اکاؤمی میں ایک ایسا ایجنٹ موجود رہے گا جو بیک وقت لوگوں سے رقم (deposits) وصول بھی کرے اور ادھار (financing) بھی دے، اس وقت تک فرضی زر کی تخلیق، کا عمل جاری رہے گا اور یہ ایجنٹ (یا ادارہ) لازماً (جعلی) ’قرض کی رسید‘ (promise of payment) کو آلہ مبادلہ (means of payment) کی حیثیت دے کر اصل زر کے خاتمے کا باعث بنے گا۔“

آگے چل کر مزید کہتے ہیں:

”یہ ناممکن ہے کہ اکاؤمی میں ایک شخص قرض دینے اور ڈپازٹس وصول کرنے کا کام بھی کر رہا ہو مگر قرض کی رسید بطور آلہ مبادلہ استعمال نہ ہو رہی ہو۔“

قطع نظر اس سے کہ ابھی ذکر کردہ مختصر سی عبارتوں میں کتنے مغالطے ہیں، ان میں یہ بات بہر حال تسلیم کی جا رہی ہے کہ بینک کا اصل کردار قوم وصول کرنا اور ادھار دینا ہے اور خود ان کے خیال میں بینک جن بنیادی خرابیوں پر مشتمل ہے، ان کی بنیاد بھی اس کا یہی زر کی ثالثی والا کردار ہے۔ گویا پہلے یہ کہا جا رہا تھا کہ بینک اگر محض زر کا لین دین کرتا ہے تو تخلیق زر کیسے کر سکتا ہے اور اب کہا جا رہا ہے کہ چونکہ وہ زر کا لین دین کرتا ہے، اس لیے لازماً تخلیق زر کا کام بھی کرے گا!

(جاری)

## ماہنامہ ”الشریعہ“ کی خصوصی اشاعت

بیاد: امام اہل سنت حضرت مولانا محمد سرفراز خان صفدرؒ

دوسرا ایڈیشن متعدد اضافوں اور نئی ترتیب کے ساتھ منظر عام پر آچکا ہے

[ایک ہزار سے زائد صفحات - قیمت: پانچ سو روپے]

بذریعہ ڈاک طلب کرنے کے لیے حافظ محمد طاہر (0334-4458256) سے رابطہ کیجیے۔

## بلا سود بینکاری کا تنقیدی جائزہ

منہج بحث اور زاویہ نگاہ کا مسئلہ (۳)

اسلامی یا غیر اسلامی ہونے میں اصل اہمیت دلیل شرعی کی ہے

اسلامی بینکاری کے موضوع پر بحث کرنے والے علما (مجازین اور ناقدین) کا اصل میدان معاشی علوم نہیں، اس لیے اس امکان کو مسترد نہیں کیا جاسکتا کہ کسی معاشی پہلو کی طرف ان کی توجہ مبذول نہ ہوئی ہو اور وہ پہلو ایسا ہو جس سے مسئلے کا حکم تبدیل ہو جاتا ہو، ایسی صورت میں اگر کوئی ماہر معاشیات اس پہلو کی طرف توجہ دلاتے اور کسی معاشی حقیقت کے فہم میں غلطی کی نشان دہی کرتے ہیں تو اسے علمی دنیا پر احسان سمجھنا چاہئے، اور علما کو اس پر سنجیدگی سے غور کرنا چاہئے، جس سے انہوں نے کبھی انکار بھی نہیں کیا، لیکن ایسا انداز جس سے بظاہر کسی خاص شخصیت کی تجہیل کی ہوس ٹپک رہی ہو، اور اس طرح سے کھینچ تان کر کسی کی طرف خاص نظریہ منسوب کیا جا رہا ہو یہ انداز علمی مباحثے کے مزاج سے میل نہیں کھاتا، بہر حال اگر کوئی نیا ایسا پہلو سامنے آ بھی جائے جس کی طرف اب تک اہل علم کی توجہ مبذول نہ ہوئی ہو تب بھی یہ فیصلہ کہ اس سے حکم شرعی پر کیا اثر مرتب ہوگا دلیل شرعی ہی کی بنیاد پر ہوگا، جناب مغل صاحب کے مضمون کی تہمید دیکھ کر قاری یہ توقع قائم کرتا ہے کہ آگے چل کر اسلامیت یا غیر اسلامیت کی بحث میں مسئلے پر بہت اوپر کی سطح سے روشنی ڈالی جائے گی، اب تک ہمیں درمختار اور ہدایہ وغیرہ کی سطح کی بحثیں دیکھنے کو ملتی تھیں، اب شاہ ولی اللہ، شاطبی اور ابن القیم کی سطح کی بحث سے مستفید ہونے کا موقع ملے گا، اور علم کے نئے باب واہوں گے، لیکن مضمون کے آخر میں جا کر جب اصل موضوع یعنی اسلامیت یا غیر اسلامیت کی بحث آتی ہے تو ہم دیکھتے ہیں کہ دلیل شرعی کے حوالے سے زید بن ثابتؓ کے ایک اثر اور ایک آیت کریمہ جس سے کوئی ادنیٰ عالم بھی ناواقف نہیں ہو سکتا کہ علاوہ کوئی اور دلیل پیش کرنے کی بجائے اسلامیت یا غیر اسلامیت کا فیصلہ بھی اپنی معیشت دانی کے زور پر کرنے کی کوشش کرتے ہوئے نظر آتے ہیں، آگے بڑھنے سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے اپنے استدلال کے لیے کسی حدیث کی کتاب سے جو اکلوتی روایت پیش کی ہے اس کا کیا حشر انہوں نے کیا ہے یہ دیکھتے چلیں۔

ان کی پیش کردہ روایت کا پس منظر یہ ہے کہ فقہ اسلامی کے مطابق جب کوئی شخص کسی چیز کو خرید کر آگے بیچنا

چاہتا ہے تو ضروری ہے کہ پہلے اس پر قبضہ کرے، قبضہ کیے بغیر خریدی ہوئی چیز کو آگے بچھنا جائز نہیں ہے، اتنی بات پر فی الجملہ فقہاء کے ہاں اتفاق پایا جاتا ہے، تاہم یہ اصول کن اشیاء پر لاگو ہوتا ہے اس میں کچھ اختلاف ہے، خوردنی اشیاء (طعام) کے بارے میں تقریباً تمام فقہاء متفق ہیں کہ قبضہ کیے بغیر ان کی بیع جائز نہیں ہے، البتہ طعام میں بھی ایک صورت میں اختلاف ہے، وہ یہ کہ ایک شخص نے اس بیچنے والے طعام کو نہ تو خریدا ہے اور نہ ہی کسی عقد معاوضہ کے ذریعے وہ اسے حاصل ہوا ہے، بلکہ اسے وہ غذائی جنس عطیہ وغیرہ کے طور پر حاصل ہوئی ہے، آیا اسے آگے بیچنے کے لیے بھی قبضہ ضروری ہے یا نہیں، اس میں امام مالکؒ کے دو قول منقول ہیں (حنفیہ کے نزدیک تمام منقولہ اشیاء میں ہر حال میں قبضہ ضروری ہے) ایک یہ کہ ایسے طعام کی بیع سے پہلے بھی قبضہ ضروری ہے، دوسرا یہ کہ اس میں بیع کے جواز کے لیے قبضہ ضروری نہیں ہے، موطا سے بظاہر پہلا قول معلوم ہوتا ہے، اس سلسلے میں امام مالکؒ نے زید بن ثابتؓ کا ایک اثر پیش کیا ہے۔

اس اثر کا واقعہ یہ ہے کہ حضرت معاویہؓ کے دور میں جب مروان مدینہ منورہ کا والی تھا اس زمانے میں جن جن لوگوں کو بیت المال سے غذائی اشیاء کی متعین مقدار ملتی ہوتی تھی ان کے نام ایک رسید لکھی جاتی تھی، الجائز نامی ایک بندرگاہ پر یہ اجناس جمع ہوتی تھیں، وہاں سے لوگ یہ رسیدیں دکھا کر اپنا اپنا حق یا عطیہ وصول کر لیا کرتے تھے، اس لیے ان رسیدوں کو وصول کر لیا جاتا تھا، بعض لوگ ایسا بھی کرتے کہ ان رسیدوں کی پشت پر جو طعام ہوتا تھا عملاً ان پر قبضہ کرنے سے پہلے ہی ان کی خرید و فروخت شروع کر دیتے، (جو امام مالک کے ایک قول کے مطابق جائز اور ایک کے مطابق ناجائز ہے) اسی طرح کا عمل ایک دفعہ مروان کی گورنری کے زمانے میں حضرت زید بن ثابتؓ نے ہوتے ہوئے دیکھا کہ لوگ اس طعام کی خرید و فروخت کر رہے ہیں، زید بن ثابتؓ اور ایک اور صحابی نے اس بارے میں مروان سے بات کی، اس نے ان تمام بیوع کو واپس کرنے کا حکم جاری کیا (تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو موطا امام مالک مع شرح اوجز المسالك از شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا کاندھلویؒ ۲۰۲/۱۱) یہ پس منظر ذہن میں رکھنے کے بعد موطا کی اصل عبارت اور جناب زاہد صدیق مغل صاحب نے اسے جس انداز سے پیش کیا ہے اسے ذرا ملاحظہ فرمائیں:

عن مالك أنه بلغه أن صكوكا خرجت للناس في زمان مروان بن الحكم من طعام الجار، فتابيع الناس تلك الصكوك بينهم قبل أن يستوفوها، فدخل زيد بن ثابت ورجل من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على مروان بن الحكم، فقالا: أتحل بيع الربا يا مروان؟ فقال: أعود بالله وما ذاك؟ فقالا: هذه الصكوك تبايعها الناس، ثم باعوها قبل أن يستوفوها، فبعث مروان الحرس يبعونها من أيدي الناس ويردونها إلى أهلها

اب ذراد کیجئے جناب مغل صاحب اس واقعے کو کیسے نقل کرتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

”مروان بن حکم کے دور میں جب مرکز سے رقم (درہم و دینار) پہنچنے میں تاخیر ہوئی تو صوبے کے گورنر



نے لوگوں کو بازار کی اشیا خریدنے کے لیے رسیدیں جاری کر دیں جنہیں لوگوں نے خریدنا اور بیچنا شروع کر دیا۔ حضرت زید بن ثابتؓ نے مروان سے کہا کہ کیا تم سو دو کو حلال کر رہے ہو؟ مروان نے کہا کہ میں اس چیز سے خدا کی پناہ چاہتا ہوں۔ آپ نے فرمایا کہ پھر یہ رسیدیں کیا ہیں جنہیں لوگ خرید اور بیچ رہے ہیں؟ اس کے بعد مروان نے وہ رسیدیں لوگوں سے واپس لے لیں۔ (الشریعیہ مارچ ۲۰۱۰ء ص ۳۲)

اس میں خاص طور پر خط کشیدہ الفاظ پر غور فرمائیں اور ان کا اصل عربی عبارت کے تقابلی فرمائیں، یہ بات کہ مرکز سے رقم (درہم و دینار) آنے میں تاخیر ہوگئی تھی نہ معلوم کہاں سے اخذ کر لی، جبکہ روایت میں صراحتاً طعام کا ذکر ہے، اور سیاق و سباق میں بھی وہی روایات ہیں جن میں طعام کی قبضے سے پہلے بیع کے احکام مذکور ہیں، گویا بیات بیع کی رسید کی ہو رہی ہے اور اسے منطبق کر دیا گیا ہے شمن کی رسید پر، حالانکہ بیع کا عقد کے وقت قبضے میں ہونا تو شرط ہے شمن کا پاس ہونا کسی فقیہ کے نزدیک بھی شرط نہیں ہے، نیز یہ بات کہ صوبے کے گورنر نے بازار سے اشیا خریدنے کے لیے رسیدیں جاری کر دیں نہ معلوم کن الفاظ سے اخذ کی گئی ہے، خط کشیدہ عبارت سے معلوم ہوتا ہے جیسے روایت کو کھینچ کر بلکہ الٹ معنی پہنا کر یہ باور کرانے کی کوشش کی گئی ہو کہ گورنر نے آج کی طرح کا کوئی کاغذی زر جاری کیا تھا، حیرت کی بات یہ ہے کہ پورے مضمون میں ہر بات کا باقاعدہ حوالہ دینے کا اہتمام کیا گیا ہے لیکن اس روایت کے بارے میں بتانے کی ضرورت نہیں سمجھی گئی کہ یہ موطن میں کہاں ہے، اس کے باوجود ہم کسی کی نیت کے بارے میں بدگمانی کرنے میں جلد بازی نہیں کر سکتے، اس لیے کہ روایتی فقہ سے بالاتر ہو کر اجتہاد کا شوق رکھنے والے علوم اسلامیہ سے غیر وابستہ حضرات کے اس طرح کے لطیف کوئی نئی بات نہیں ہے، اور عموماً یہ حضرات تراش فنی کی صلاحیت کی اس کمی کو اپنے لیے عیب بھی نہیں سمجھتے، ان کے نزدیک ان کے حق اجتہاد کے لیے یا اسلامیت و غیر اسلامیت پر بحث کے لیے اتنی بات ہی کافی ہوتی ہے کہ وہ کسی جدید علم کے ماہر اور ڈگری یافتہ ہیں، کوئی بعید نہیں کہ جن صاحب نے بھی یہ ترجمہ کیا ہوا انہوں نے مصلو ک کے معنی کسی جدید عربی ڈکشنری میں دیکھ لیے ہوں اور اس میں مزید اجتہاد کر کے اسے مذکورہ روایت پر منطبق کر دیا ہو۔

غلطی کی وجہ جو بھی ہو، بحیثیت مجموعی مضمون کے شرعی پہلو کو دیکھ کر یہ خیال ضرور ہوتا ہے کہ کیا ہی اچھا ہوتا کہ فاضل مضمون نگار بینکنگ کے معاشیاتی پہلو پر اپنا تجربہ پیش کر کے اہل علم کے سامنے یہ سوال رکھ دیتے کہ اس پر غور کیا جائے کہ ان امور کا جن کی یہاں نشان دہی کی گئی ہے حکم شرعی پر اثر مرتب ہوتا ہے یا نہیں، اگر ایسا ہوتا تو ان کے مضمون کی وقعت موجودہ حالت سے کہیں زیادہ ہوتی جس میں انہوں نے اسلامیت یا غیر اسلامیت کے بارے میں بھی اپنی رائے کو حتمیت کے ساتھ پیش کرنا اور تمام علما (مجازین و ناقدین) کی منجی غلطی کی نشاندہی کو ضروری سمجھا ہے۔ آخر میں انہوں نے یہ بھی فرما دیا ہے کہ دین کی بیع کے بارے میں احکام علما کے لیے اجنبی نہیں ہیں۔ بات ٹھیک ہے، علما کیا قدوری اور ہداریہ بھی سمجھ کر پڑھا ہوا طالب علم جانتا ہے کہ دیون کے بارے میں تصرفات کے مستقل احکام ہیں، جیسے بیع الدین، بیع بالدین، حوالہ الدین مقاصد وغیرہ۔ افسوس ہے کہ مضمون نگار صاحب نے ان سب کو گڈ ٹرڈ کر دیا ہے۔ اگر وہ دین کے

انہی احکام کی بات کر رہے ہیں جو علما کے لیے اجنبی نہیں ہیں تو پھر گھوم پھر کر بات وہیں آگئی کہ جواز عدم جواز کا فیصلہ عقود کی فقہی نوعیت کی بنیاد پر ہوگا۔ ایسی صورت میں مسئلہ بہت آسان ہو جاتا ہے اور اتنی لمبی تمہیدی کی بجائے وہ باسانی کسی ایسے کام کی نشان دہی کر سکتے تھے جو مردِ اسلامی بینکنگ میں ہوتا ہے اور وہ دین کے ان احکام کے خلاف ہے جو فقہِ اسلامی میں معروف ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ دین میں تصرف کے خاص احکام ہیں جو فقہِ اسلامی میں تفصیل سے مذکور ہیں، لیکن اسلامی بینکاری میں ان کی خلاف ورزی کی کوئی مثال ہمارے سامنے نہیں ہے اور نہ ہی غالباً اس بینکاری پر فقہی حوالے سے تنقید کرنے والوں نے کوئی ایسا مسئلہ ابھی تک اٹھایا ہے۔

اگر ان کی مراد یہ ہے کہ کرنسی نوٹ بذاتِ خود قرض کی جعلی رسید ہے، اس لیے اس کے ذریعے معاملات کرنا ناجائز ہے۔ جیسا کہ حضرت زید بن ثابتؓ کے اثر کی اپنی تشریح سے وہ ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ تو یہ ایک ایسی بات ہے جو تمام علما کی رائے کے خلاف ہے، اس لیے کہ اوّل تو دنیا بھر کے علما کی بہت واضح اکثریت فقہی تکلیف میں کرنسی نوٹوں کو یا تو دشمنِ عربی قرار دیتی ہے یا اس سے بھی آگے بڑھ کر انہیں بعینہ سونا چاندی کے قائم مقام قرار دیتی اور وہی احکام ان پر جاری کرتی ہے۔ او آئی سی کی مجمع الفقہ الاسلامی، رابطہ العالم الاسلامی کی مجلس الفقہی الاسلامی اور اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا سمیت تقریباً تمام قابل ذکر فقہی فورمز کا یہی فیصلہ ہے۔ برصغیر کے ذرا قدیم علما میں مولانا عبدالحی لکھنوی، ان کے شاگرد مولانا فتح محمد اور مولانا احمد رضا خاں بریلوی کی بھی یہی رائے تھی۔ اگرچہ برصغیر کے بعض کبار علما کی رائے یہ بھی رہی ہے کہ کرنسی نوٹ پر سونے چاندی کی رسید کے احکام جاری ہوں گے، لیکن ایک تواب وقت گزرنے اور عرف اور امر واقعہ میں نمایاں تبدیلی آنے کے ساتھ ساتھ یہ بہت ہی اقلیتی نقطہ نظر بنتا جا رہا ہے، چنانچہ شیخ الحدیث مولانا سلیم اللہ خاں کی سرپرستی اور دارالافتاء جامعہ فاروقیہ کراچی کی نگرانی میں تیار ہونے والی فتاویٰ محمودیہ کی تعلیقات میں ہے:

”دورِ حاضر کے اکثر علمائے کرام اس بات پر اتفاق ہو گیا ہے کہ اب یہ نوٹ قرض کی دستاویز کی حیثیت نہیں رکھتے بلکہ اس پر مروجہ سکنوں کے احکام جاری ہوں گے“ (فتاویٰ محمودیہ ۳۸۶/۹ مطبوعہ جامعہ فاروقیہ کراچی)

دوسرے یہ کہ جن علما نے اسے رسید کے حکم میں شمار بھی کیا ہے، انہوں نے بھی ان نوٹوں کے ساتھ لین دین سے منع نہیں کیا۔ اس صورت میں مطلب یہ بنتا ہے کہ جناب مضمون نگار نہ صرف یہ کہنا چاہتے ہیں کہ علما سے بینکاری کو معاشی پہلو سے سمجھنے میں غلطی لگی ہے بلکہ دیون کے شرعی احکام سمجھنے میں بھی غلطی لگی ہے، بلکہ اس بارے میں پوری کی پوری فقہ اسلامی غلط پوزیشن پر کھڑی ہے۔ اگر وہ واقعی یہی کہنا چاہتے ہیں تو یہ بات انہیں کھل کر کہنی چاہیے اور اس پر مضبوط دلیل شرعی بھی پیش کرنی چاہیے، اس لیے کہ کرنسی نوٹ یا بینکوں کے چیک وغیرہ کے ذریعے معاملات مالیہ میں ادائیگی کو کسی نے بھی ناجائز قرار نہیں دیا۔ زیادہ سے ان کے ذریعے ادائیگی پر مرتب ہونے والے بعض احکام میں بحث ہو سکتی ہے، مثلاً یہ کہ بینک چیک پر قبضہ دشمن پر قبضہ تصور ہوگا یا نہیں۔ اور اگر وہ تمام علما اور پوری کی فقہِ اسلامی سے ہٹ کر کوئی رائے قائم کرنا چاہتے ہیں تو انہیں اس پر واضح دلیل تو دینی چاہیے۔ یہاں ہم دیکھ رہے ہیں کہ موطنِ امام مالک کے مذکورہ اثر کی غلط تشریح کے علاوہ ان کے پاس کچھ بھی نہیں ہے۔ یہ ایک الگ بحث ہے کہ زر کا بہتر سے بہتر نظام (monetary)

(system) کیا ہونا چاہیے، نیز یہ کہ موجودہ نظام زر میں کیا کیا خامیاں ہیں۔ اس سلسلے میں مسلمان معاشی مفکرین اور مسلمان فقہاء کی ایک جماعت یہ رائے رکھتی ہے کہ ہمیں طلائی معیار کی طرف دوبارہ لوٹنا پڑے گا۔ (جدید معاشی مفکرین میں سے نسواوی ملقب فکر Austrian school of economists کا نقطہ نظر بھی اس سے ملتا جلتا ہے، تاہم معاشی اور اسلامی دونوں پہلوؤں سے بحث کی کافی گنجائش ہے)، لیکن اس بحث کے باوجود یہ الگ مسئلہ ہے کہ موجودہ کرنسی کے ساتھ لین دین کرنے اور اسے بطور زر استعمال کرنے کا حکم کیا ہے۔ اس کے ذریعے لین دین کرنے کے جواز پر تمام علما متفق ہیں اور اسے بذات خود ثمنِ عرفی، ثمنِ اصطلاحی یا ثمنِ قانونی قرار دینا علما کی واضح اکثریت کی رائے ہے، چنانچہ مجمع الفقہ الاسلامی کے جس اجلاس میں کرنسی نوٹ کے خود ثمن ہونے کی متفقہ قرارداد پاس ہوئی۔ اس کی کارروائی اگر دیکھیں تو اس میں موجودہ نظام زر پر تنقید اور سو فیصد طلائی معیار کی طرف واپس لوٹنے کی ضرورت کی صدائے بازگشت بھی سنائی دیتی ہے، لیکن اس پر قرارداد اس لیے پیش نہیں ہوئی کہ یہ بحث موضوع سے خارج ہے۔ (ملاحظہ ہو: مجلۃ مجمع الفقہ الاسلامی، العدد الثالث) بہر حال اس سے یہ اندازہ لگانا مشکل نہیں کہ موجودہ نظام زر کی خامیوں سے آگاہی کے باوجود یہ علما فقہی تکلیف میں کرنسی کو خود ثمن قرار دیتے ہیں، اصلی یا جعلی قرض کی رسید نہیں اور یہ کہ یہ رائے صرف مولانا محمد تقی عثمانی کی نہیں بلکہ پورے عالم اسلام کے علما کی بہت بڑی اکثریت کی ہے۔ ان کی اس رائے کی وجہ یہ نہیں کہ یہ سارے کے سارے جلیل القدر علما موجودہ نظام زر کو ہر قسم کی خامیوں سے پاک سمجھتے ہیں۔ بہر حال موجودہ نظام زر میں کون سی باتیں قابل اصلاح ہیں، یہ الگ بحث ہے اور موجودہ کرنسی کی فقہی تکلیف کیا ہے اور اس کے لین دین کا حکم کیا ہے، یہ ایک الگ بحث ہے۔

حاصل یہ کہ جناب مغل صاحب نے بینکنگ کے اسلامی ہونے کے امکان کو دو بنیادوں پر مستزاد کیا ہے۔ ایک یہ کہ قرض کی جعلی رسید کا لین دین درست نہیں، دوسرے یہ کہ قرض کی حقیقی رسید کے ساتھ لین دین کرنا درست نہیں۔ اسلامی غیر اسلامی ہونے کے حوالے سے ان کے پورے مضمون کا لب لباب یہی دو مقدمات ہیں۔ اس پر سوال یہ ہے کہ رسید سے مراد اگر خود کرنسی نوٹ ہیں تو اول تو علما کی بہت بڑی اکثریت شرعی احکام میں انہیں رسید ہی نہیں مانتی، خود ثمن قرار دیتی ہے۔ دوسرے یہ کہ ان کے ساتھ لین دین کو کوئی بھی عالم ممنوع قرار نہیں دیتا۔ اور اگر اس سے مراد بینکوں کی دیگر دستاویزات ہیں جیسے بینک چیک تو اول تو ان کے ذریعے ادائیگی کو بھی فقہ اسلامی میں علی الاطلاق ناجائز قرار نہیں دیا جاتا اور نہ ہی کسی عالم کی یہ رائے ہے۔ دوسرے یہ کہ اس صورت میں انہیں اسلامی بینکوں کے کسی ایسے معاملے کی نشان دہی کرنی چاہیے تھی جس میں قرض کی رسید کے مسلمہ اسلامی احکام کی مخالفت ہو رہی ہو۔

## آلہ مبادلہ اور ذریعہ ادائیگی میں فرق

دراصل جناب مضمون نگار صاحب کو یہاں دو بڑے مغالطے لگ گئے ہیں۔ ایک یہ کہ ان سے دو چیزیں خلط ملط ہو گئی ہیں، ایک ہے کسی چیز کا آلہ مبادلہ (medium of exchange) ہونا اور دوسرا ہے ذریعہ ادائیگی

( means of payment ) ہونا۔ پہلے پر شرعاً نقد والے احکام جاری ہوں گے اور دوسرے پر حوالہ، تو کیل بالقبض وغیرہ مختلف حالات میں مختلف احکام جاری ہوں گے۔ انگریزی اصطلاحات ذکر کرتے ہوئے تو جناب مضمون نگار نے دونوں کو الگ الگ مواقع میں ذکر کیا ہے، لیکن اردو ترجمے میں دونوں کا ترجمہ آکے مبادلہ سے کر دیا، حالانکہ مؤخر الذکر اصطلاح کا ترجمہ ذریعہ مبادلہ کی بجائے ذریعہ ادائیگی ہونا چاہیے۔ پھر غالباً خود ہی اپنے کیے ہوئے ترجمے سے انہیں اشتباہ بھی ہو گیا۔ حقیقت یہ ہے کہ آکے مبادلہ صحیح معنی میں صرف کرنسی ہی ہوتا ہے، اس لیے کہ عام معاملات میں اسی کا حوالہ دے کر اور اسی کی متعین مقدار ذکر کر کے معاملہ طے کیا جاتا ہے، مثلاً سو پاکستانی روپے یا اتنے سعودی ریال میں میں یہ چیز بیچ یا خرید رہا ہوں۔ یہ آپ نے کبھی نہیں سنا ہوگا کہ حبیب بینک کے سو چیک کے بدلے میں بیچ ہو رہی ہو۔ نقد کے بارے میں فقہاء کا یہ مسلمہ اصول ہے کہ ان کی متعین مقدار اور نوعیت کا حوالہ دینا ہی کافی ہوتا ہے، ان کا اس وقت عقد کرنے والے کے پاس یا اس کی ملکیت میں ہونا ضروری نہیں ہوتا۔ عقداں کے بغیر ہی صحیح ہو جائے گا اور مذکورہ نقد مذکورہ مقدار میں اس عاقد (مثلاً خریدار) کے ذمے واجب الادا ہو جائیں گے جسے فقہاء کی اصطلاح میں واجب فی الذمۃ اور دین کہا جاتا ہے۔

اب اگلا مسئلہ آتا ہے کہ اس دین کو ادا کیسے کرنا اور اس ذمہ داری سے سبک دوش کیسے ہونا ہے؟ پہلا مسئلہ کسی چیز کو شمن بنانے یا آکے مبادلہ کے طور پر استعمال کرنے کا تھا، دوسرا مسئلہ فراغ ذمہ (settlement) اور ذریعہ ادائیگی کا ہے۔ اس میں بھی فقہ اسلامی کی رو سے کئی صورتیں جائز ہیں۔ مثلاً ایک صورت یہ ہے کہ جن نقد کی جتنی مقدار کا حوالہ دیا گیا تھا، انہی نقد کی اتنی مقدار دے دی جائے، مثلاً پاکستانی روپے یا سعودی ریال کے نوٹ پکڑ دیے جائیں۔ ایک صورت یہ ہو سکتی ہے کہ آپ اس کے متبادل کوئی ایک چیز دینا یا ہمیں رضامندی سے طے کر لیں، مثلاً اتنے ریال کی بجائے اتنے پاکستانی روپے لیے اور دیے جائیں گے یا اتنے ریال کی بجائے اتنے لکھجوریں دی جائیں گی۔ جب عملاً اتنی لکھجوریں دے دی گئیں تو فراغ ذمہ متحقق ہو گیا۔ یہ ادائیگی یا فراغ ذمہ (settlement) کا ایک طریقہ ہے جس کے لیے فقہ اسلامی میں مستقل احکام ہیں، کیونکہ اس صورت میں مبادلہ کی شکل بھی بن رہی ہے، اس لیے بیع الدین یا بیع بالمدین کے احکام لاگو ہوں گے۔ ایک صورت یہ ہے کہ جس کے ذمے اتنے سعودی ریال واجب الادا ہیں، وہ دوسرے فریق سے کہتا ہے کہ تم مجھ سے لینے کی بجائے فلاں شخص سے لے لو۔ اسے فقہاء کے ہاں حوالہ کہا جاتا ہے۔ اس کے مستقل احکام فقہ کی کتابوں میں مذکور ہیں۔

جناب فاضل مضمون نگار صاحب نے جو بینک کی رسیدوں کے ساتھ تعامل کی بات کی ہے، وہ عموماً یا تو حوالہ میں آتی ہیں یا بعض علماء سے وکالہ میں بھی داخل کرتے ہیں۔ ان کے بھی مستقل احکام ہیں۔ اگر ان احکام کی خلاف ورزی ہوگی تو اسے ہر کوئی ناجائز کہے گا، خواہ روایتی بینک کی رسید (مثلاً چیک) ہو یا اسلامی بینک کی یا بینکوں کے علاوہ کسی فرد یا ادارے کی۔ اور اگر اس میں شرعی شرائط پوری ہو رہی ہیں تو کسی بھی بینک کی رسید ہو، اس کے ذریعے ادائیگی کو سب جائز کہیں گے۔ بہر حال یہ مسئلہ فراغ ذمہ کے طریقے اور ذریعہ ادائیگی کا ہے، آکے مبادلہ کا نہیں۔ ذریعہ ادائیگی (

( means of payment or settlement ) میں کسی رسید کا استعمال جائز طریقے سے بھی ممکن ہے اور اس کے ناجائز طریقے بھی ہو سکتے ہیں، اس لیے یہ دعویٰ کہ بینکاری کی اسلامیت اس لیے ناممکن ہے کہ قرض کی حقیقی رسید بھی ہو، تب بھی اس کے means of payment کے طور پر استعمال کی کوئی جائز صورت نہیں ہو سکتی، ایسے دعوے پر اسلامی علوم کا ایک طالب علم حیرت ہی کا اظہار کر سکتا ہے۔

## کیا تخلیق زر والے معاملات ہر حال میں ناپسندیدہ ہیں؟

یہاں ضمناً اس طرف بھی اشارہ کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اوپر ذکر کردہ نفع ود کے واجب فی الذمہ ہونے اور ادائیگی کے طریقے کی جو مثال دی گئی ہے اس میں بعض صورتوں میں عقوداً عملاً نفع ود کی ادائیگی کے درمیان کچھ مدت کا فاصلہ بھی ہوتا ہے، یعنی عقد آج طے ہو رہا ہے، ایک فریق کو چیز یا خدمت بھی ابھی مل گئی ہے، لیکن معاوضے میں جن نفع ود کا حوالہ دیا گیا ہے ان کے بارے میں طے کر لیا گیا ہے کہ ان کی اتنی مدت بعد ادائیگی ہوگی، ایسا ایسے کنی عقود میں ہوتا ہے جن کا جواز یا تو مخصوص ہے یا امت میں ان کا جواز مسلمہ چلا آ رہا ہے، جیسے بیع مؤجل وغیرہ، (بحث کی آسانی کے لیے یہاں ہم وہ بیع مؤجل فرض کر لیتے ہیں جس میں طے پانے والی قیمت مارکیٹ ریٹ کے برابر ہو اور ادھار کی وجہ سے قیمت میں اضافہ نہ کیا گیا ہو) خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی زندگی کے آخری میں ایام میں کچھ خوردنی اشیاء (طعام) ادھار خریدی تھیں جن کے شمن کی ادائیگی ابھی آپ نے نہیں فرمائی تھی کہ آپ کا انتقال ہو گیا اور اسی ادھار کے عوض آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک زرہ بھی رہن رکھی ہوئی تھی۔ ایسی حالت میں گویا ایک شخص نفع ود (units of currency) یا آلہ مبادلہ والا کام تو چلا رہا ہے لیکن عملاً اس کے پاس وہ نفع ود، آلہ مبادلہ یا قوت خرید کی نمائندگی کرنے والی چیز موجود نہیں ہیں، بلکہ اس کی طرف سے اسے بعد میں ادا کرنے کا وعدہ ہے، یہ واجب فی الذمہ نفع ود بعض شرعی حدود و قیود کے اندر ایک ذمہ سے دوسرے ذمہ کی طرف منتقل بھی ہو سکتے ہیں۔

اگلی بات کو مزید آسانی کے ساتھ سمجھنے کے لیے یہ بھی کہہ لیجئے کہ ایسے دیون کی رسیدیں بھی بن سکتی ہیں اور انتقال ذمہ کے عمل میں انہیں استعمال بھی کیا جاسکتا ہے، ایک ایسا معاشرہ جس میں بینکوں کا سرے سے وجود ہی نہ ہو اور اس میں کاغذی نوٹ کی بجائے خود دھاتی سکے چل رہے ہوں، مثلاً وہاں زر کے طور پر صرف سونے کے دینار ہی استعمال ہوتے ہوں، وہاں پر بھی مؤجل ادائیگیوں والے ان عقود کی وجہ سے یہ بات ممکن ہے کہ معاشرے میں اصل زر جتنا ہے عملاً اس سے زیادہ کا حوالہ دے کر عقود کیے جا رہے ہوں، یا یوں کہہ لیجئے کہ اصل مقدار سے زیادہ زر استعمال ہو رہا ہو، اور یوں یہ عقود تخلیق زر کا باعث بن رہے ہوں اور یوں تخلیق زر کے عمل کو مکمل طور پر جدید بینکاری کے ساتھ خاص نہیں کیا جاسکتا، مثال کے طور پر کئی صدیاں پیچھے جا کر ہم فرض کرتے ہیں کہ ایک بستی ہے جس میں کل گیارہ آدمی رہتے ہیں، اور اس میں بطور کرنسی صرف دینار استعمال ہوتے ہیں، فرض کریں بستی میں موجود دیناروں کی مقدار کل ۱۰۰ ہے، جن میں نو کے پاس دس دس دینار اور دو کے پاس پانچ پانچ دینار موجود ہیں، ان پانچ دینار والوں میں سے ایک شخص

آٹھ دینار والی اوٹنی ایک سال کے ادھار پر خرید لیتا ہے، اس لیے کہ اسے توقع ہے کہ وہ سال بھر میں اتنا غلہ اگالے گا جس میں سے وہ اپنی ضرورت سے زائد غلہ کم از کم تین دینار میں بیچ کر اس کے پاس پہلے سے موجود پانچ دینار ملا کر آٹھ دینار کی ادائیگی کر دے گا۔

فرض کریں کہ باقی سارے لوگ بھی اپنے اپنے پاس موجود زر کو کسی نہ عقد میں استعمال کر رہے ہیں، اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس معاشرے میں عملاً جو زر استعمال ہو رہا ہے وہ ایک سو تین دینار ہے، جبکہ حسی طور پر اس کی مقدار کل سو (۱۰۰) دینار ہے، اسی طرح باقی سب لوگ بھی کئی ادھار معاملات کر رہے ہوں تو عملاً جتنے دیناروں کا حوالہ دے کر معاملات کیے جا رہے ہیں وہ اس معاشرے میں بالفعل موجود دیناروں کی مقدار سے کہیں زیادہ ہوں گے، اس طرح سے ادھار کے یہ سارے معاملات ایک معنی میں تخلیق زر کا باعث بن رہے ہیں، اور اسے فقہاء کا یہ مسلمہ اصول جواز مہیا کر رہا ہے کوئی عقد معاوضہ کرتے وقت نفقہ کا قبضہ یا ملکیت میں ہونا ضروری نہیں ہے، اس لیے کہ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ زید نے بعد میں جو دینار دینے ہیں اس وقت اس کے پاس نہیں ہیں انہی دیناروں کو اسی وقت کسی اور عقد میں بھی استعمال کیا جا رہا ہوگا، اور فقہاء کے اس اصول کو نصوص اور تعامل امت کی تائید بھی حاصل ہے، یہ بھی ذہن میں رہے کہ تخلیق زر کی اصطلاح حقیقت پر پورے طور پر دلالت نہیں کرتی، اگر فقہاء کی اصطلاح استعمال کریں تو ہم تخلیق زر کی بجائے تخلیق دین کہہ سکتے ہیں اور اگر جدید اصطلاح استعمال کریں تو بینکوں کے عمل کے لیے مرؤجہ اصطلاح (creation of credit) ہے اس کے لیے آج کل عربی میں خلق الاعتبار یا خلق الائتمان کا لفظ استعمال ہوتا ہے، یعنی کریڈٹ وجود میں لانا، اگر یہ اصول تسلیم کر لیا جائے کہ کریڈٹ تخلیق کرنے کا عمل بذات خود بہت بڑی معاشی برائی (جسے اسلام کے مطابق بنائے جانے کا سرے سے امکان ہی نہیں ہے)، استحصالی حربہ اور سرمایہ دارانہ مقاصد کو پورا کرنے کا ذریعہ ہے تو یہ بات امت کی پوری کی پوری معاشی تاریخ کو گالی دینے کے مترادف ہوگی، اس لیے کہ یہ بات تو ادھار کے تقریباً ہر معاملے میں ہوگی، ادھار کے ہر معاملے میں creation of credit کے ذریعے کسی نہ کسی درجے میں زر کی رسد میں اضافہ ہوگا، اور موجودہ زر کی ویلیو میں کمی واقع ہوگی۔

اس کو آسانی کے ساتھ یوں سمجھئے کہ اوپر ذکر کردہ مثال میں پانچ دینار کا مالک جب آٹھ دینار والی اوٹنی خریدنے کا ارادہ کرے گا تو اسے اگر اوٹنی ادھار دستیاب نہ ہو تو اسے تین دینار کہیں نہ کہیں سے حاصل کرنا ہوں گے خواہ اپنی کوئی چیز مثلاً بکری اونے پونے داموں بیچ کر ہو، اس طرح سے دینار کی طرف رغبت یا اس کی ڈیمانڈ میں اضافہ ہوگا، اس طرح سے ایشیا کی رسد اور اس کے بالمقابل دینار کی طلب میں اضافہ ہوگا، لیکن اگر اسی شخص کو اوٹنی ادھار دستیاب ہو جاتی ہے تو وقتی طور پر ان دیناروں کی طرف رغبت میں اور ادھار نہ ملنے کی صورت میں جو ایشیا نے بیچی تھیں ان کی رسد میں کمی واقع ہوگئی، اس کے نتیجے میں ایشیا کی قیمت میں اضافہ اور زر کی قیمت میں کمی واقع ہوگی، اور زر کے انہی یونٹس کی قوت خرید میں کمی واقع ہو جائے گی، یا یوں کہہ لیجئے کہ افراط زر کی کیفیت پیدا ہو جائے گی، یہ سب کچھ ادھار کے معاملے کی وجہ سے ہوا ہے، اس طرح کے معاملات کو کم تو کیا جاسکتا ہے، ختم نہیں، اسے اگر کم کرنا ہو تو کیسے اور

کتنا کرنا ہے یہ شرعی سے زیادہ تدبیری مسئلہ ہے جو کافی حد تک انتم أعلم بأمور دنیا کم میں داخل ہے، شریعت نے اسے تدبیری مسئلہ اس لیے بھی رکھا ہے کہ ضروری نہیں کہ زر کی رسد میں اضافہ ہر حال میں مضرب ہی ہو بلکہ بعض حالات میں اس میں اضافہ مفید ہوتا ہے اور بعض میں کمی (عملاً ہر ملک میں مرکزی بینک تخلیق زر کے عمل کو کنٹرول کرنے کے لیے متعدد اقدامات کرتا ہے)۔

جناب مغل صاحب کا بظاہر رجحان اس طرف معلوم ہوتا ہے کہ زر (money) کو (exogenous) کی بجائے (endogenous) ہونا چاہیے۔ یہ بات اپنی جگہ اہم اور درست معلوم ہوتی ہے، خاص طور پر بعض جدید معاشی مفکرین کی یہ بات خاص توجہ کی مستحق ہے کہ زر میں ریاست کا کردار کم سے کم ہونا چاہئے، فقہانے بھی کسی چیز کے ثمن ہونے میں عرف اور لوگوں کے قبول عام کو خاص اہمیت دی ہے، گویا فقہانے کا نظریہ زر عوامیت کی طرف زیادہ جھکاؤ رکھتا ہے، اگرچہ وہ ریاست کے کردار کی بالکل نفی نہیں کرتے اور نہ ہی کی جاسکتی ہے، کریڈٹ کی تخلیق کے ذریعے زر کی رسد بڑھانے کو اگرچہ بعض اوقات بہت بڑی معاشی برائی کے طور پر لیا جاتا ہے، جناب مغل صاحب نے بھی یہی انداز اختیار کیا ہے، لیکن یہ پہلو بھی خاصی توجہ کا مستحق ہے کہ اس طرح کے عقود کو جائز قرار دینے سے زر کی رسد کا معاملہ مکمل طور پر ریاست کے ہاتھ میں نہیں رہتا بلکہ کافی حد تک عوامی بن جاتا ہے، اس لیے کہ یہ عقود عام لوگوں نے کرنے ہوتے ہیں، لہذا ان عقود کے ذریعے عوام خود فیصلہ کرتے ہیں کہ زر کی رسد کو بڑھانا ہے یا گھٹانا، اس لیے اسلام نے اس طرح کے عقود پر شرعی مسئلے کے طور پر پابندی نہیں لگائی، اسلامی تعلیمات کا نقطہ ترمیز کریڈٹ یا دین کی تخلیق نہیں ہے، بلکہ اس عمل کے ذریعے نفع کمانے کا طریقہ ہے، نفع کمانے کو بھی شریعت اسلامیہ میں بالکل ناجائز نہیں کہا گیا بلکہ اس کا انحصار اس کے طریق کار پر رکھا گیا ہے، اگر وہ معاملہ زر بمقابلہ اشیاء یا خدمات ہے تو اس میں نفع جائز ہے، اور اگر زر بمقابلہ زر ہے تو ناجائز ہے، اسی کو قرآن نے أحل الله البيع و حرّم الربوا سے تعبیر کیا ہے (یہ نکتہ مزید وضاحت طلب ہے، اس پر تفصیل سے بات اس موقع پر ہوگی جب ہم تخلیق زر کے مسئلے پر بات کریں گے، یہاں محض اشارہ مقصود ہے)، ہاں البتہ عصر حاضر کے وہ علماء جن کا غیر سودی بینکاری سے واسطہ رہا ہے انہوں نے بطور معاشی پالیسی کے اس بات کو قابل ترجیح قرار دیا ہے کہ تمویلی عمل میں زیادہ انحصار مداینات کی بجائے مشارکات پر ہو، اس طرح کی بات سابقہ فقہانے کے ہاں شاید صراحت کے ساتھ ہمیں نہ ملے، ان علماء نے غیر سودی بینکاری سے زیادہ سے زیادہ بہتر نتائج کے حصول اور انہیں مقاصد شریعت کے زیادہ قریب کرنے کے لیے بطور ایسی عمومی پالیسی کے کہی ہے جس کی طرف بڑھنے کو اپنا ہدف قرار دیا جانا چاہیے۔ (اس کے باوجود ان علماء کو مقاصد شریعت کو نظر انداز کرنے اور سرمایہ دارانہ مقاصد کی پشت پناہی کا طعن دیا جاتا ہے)۔

حقیقی رسید اور جعلی رسید

دوسرا بڑا اشتباہ یہاں یہ ہو گیا ہے کہ بینکوں کی رسیدیں بھی دو طرح کی ہیں، ایک وہ جن کے پیچھے واقعی بینک کی کوئی

ذمہ داری ہوتی ہے وہ کسی فرضی کارروائی کا نتیجہ نہیں ہوتیں، مثلاً زید ایک بینک میں اپنا اکاؤنٹ کھلوا کر اس میں دس ہزار روپے جمع کر دیتا ہے، اب وہ خالد کو ہزار روپے کی ادائیگی کرنا چاہتا ہے تو اپنے اکاؤنٹ پر خالد کے نام ہزار روپے کا چیک کاٹ دیتا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ زید اپنے بینک سے یہ کہہ رہا ہے کہ میرے لیے تمہارے ذمے جو دس ہزار روپے واجب الادا ہیں ان میں سے ہزار روپے خالد کو دیدینے جائیں، اب اگر خالد بالفعل یہ ہزار روپے وصول نہیں کرتا بلکہ اپنے اکاؤنٹ میں جمع کر دیتا ہے تب بھی یہ فرضی کارروائی نہیں ہے، اس لیے کہ اس صورت میں بہت مختصر سے عرصے کے اندر زید اور اس کے بینک سے یہ قوت خرید خالد اور اس کے بینک کی طرف منتقل ہو جائے گی، پہلے یہ ہزار روپے زید کا اثاثہ اور اس کے بینک کی ذمہ داری تھی اب خالد کا اثاثہ اور اس کے بینک کی ذمہ داری بن گیا ہے، اب خالد اپنے اکاؤنٹ پر ناصر کے نام اگر ہزار روپے کا چیک کاٹتا ہے تو یہ بھی فرضی رسید نہیں ہے، اس لیے کہ اس کی پشت پر ایک حقیقی ذمہ داری موجود ہے، دوسری صورت ان رسیدوں کی وہ ہے جو کسی بینک کی طرف سے قرضہ جاری کرنے کی حالت میں ہوتی ہے، مثلاً عبدالحمید ایک بینک سے دس ہزار روپے قرض لینے کی درخواست دیتا ہے، اس کی درخواست منظور ہو جاتی ہے، اب جیسا کہ عموماً ہوتا ہے بینک کی طرف سے قرض دینے کی صورت یہ اختیار کی جاتی ہے کہ وہ عبد الحمید کے نام کا اکاؤنٹ کھول کر اس کے نام دس ہزار روپے لکھ دیتا ہے، جو عبد الحمید کے اثاثوں (assets) میں شمار ہوں گے اور بینک کی ذمہ داریوں (liabilities) میں، اب عبد الحمید دس آدمیوں سے مختلف اشیاء خرید کر انہیں ادائیگی کرنے کے لیے اپنے اس اکاؤنٹ پر ان کے نام ہزار ہزار روپے کے چیک کاٹ کر انہیں دے دیتا ہے، مذکورہ مضمون میں جن جعلی رسیدوں کا ذکر کیا گیا ہے اس سے مراد بظاہر یہی صورت ہو سکتی ہیں، اس لیے کہ پہلی قسم کی رسیدیں تو کسی طرح بھی جعلی نہیں ہیں، ان کے پیچھے تو سچ مچ کی ایک ذمہ داری یا ذین ہے، لیکن مسئلہ یہ ہے کہ دوسری قسم کی رسیدوں کو بالکل جعلی مان بھی لیا جائے تو بھی اسلامی بینکوں کے عام تمویل آپریشنز میں اس طرح کی رسیدیں سرے سے وجود میں ہی نہیں آتیں، کیونکہ یہ رسیدیں قرض دینے کی ایک شکل ہیں، اور اسلامی بینک نفع بخش تمویل کے طور پر قرض دیتا ہی نہیں ہے، وہ یا تو کسی کاروبار میں شریک ہوتا ہے یا اشیاء یا خدمات فراہم کرتا ہے۔

مثال کے طور پر مزاج کو لے لیجیے۔ عبد الحمید دس آدمیوں سے دس چیزیں خریدنا چاہتا ہے، لیکن اس کے پاس پیسے نہیں ہیں۔ عبد الحمید ایسے ہی موقع پر (پچھلی مثال میں) جب روایتی بینک کے پاس گیا تھا تو اس نے دس ہزار روپے قرض کی منظوری دے کر دس ہزار روپے کا اکاؤنٹ کھول کر اسے چیک بک دے دی تھی، جس سے اس نے دس آدمیوں کے نام ہزار ہزار روپے کے چیک کاٹے تھے (جبکہ بینک عبد الحمید سے واپس مثلاً گیارہ ہزار لے گا)، اسلامی بینک ایسا نہیں کرے گا، وہ یہ چیزیں خود ان دس آدمیوں سے ہزار ہزار روپے میں خرید کر عبد الحمید کو گیارہ سو میں ادھار بیچ دے گا، جس کے نتیجے میں اس کے ذمے گیارہ ہزار واجب الادا ہو گئے، اب اسلامی بینک اپنے کلائنٹ یعنی عبد الحمید کو تو پیسے دے ہی نہیں رہا، اسے تو اشیاء دے رہا ہے، لہذا اس طرف سے تو کسی رسید کے جاری ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ ہاں البتہ بینک ان دس آدمیوں کو جو دس ہزار کی ادائیگی کر رہا ہے وہ بظاہر چیک کے ذریعے ہوگی، یہ چیک جعلی



قرض کی رسید نہیں ہے، بلکہ ان حقیقی اشیا کا معاوضہ ہے جو انہوں نے بینک کو بیچی ہیں، اسی طرح سے یہ دس کے دس آدمی ان چیکوں کے ذریعے رقوم نکلوانے کی بجائے انہیں اپنے اکاؤنٹ میں جمع کر دیتے اور ان رقوم کے عوض خریداری کے لیے آگے مزید چیک کاٹتے ہیں، تو یہ بھی اوپر ذکر کردہ دوصورتوں میں سے پہلی قسم میں داخل ہے، جس میں خالد، زید سے چیک لے کر اسے کیش کروانے کی بجائے اپنے اکاؤنٹ میں جمع کر دیتا ہے، اسے کسی بھی طرح جعلی قرض کی رسید نہیں کہا جاسکتا، اس کے پیچھے حقیقی واجبات ہیں، لہذا یہ دعویٰ کہ اسلامی بینکنگ میں بھی جعلی رسیدوں کا لین دین ہوتا ہے ناقابل فہم ہے، ہاں یہ بات اپنی جگہ مسئلہ ہے کہ مراہمہ مؤجلہ والی یہ کارروائی بعض امور میں قرض والی تمویل کے مشابہ ہے، اس بات کو تو قرآن نے بھی ایک حد تک تسلیم کیا ہے کہ کفار کے اس اعتراض کہ انما البیع مثل الربا کے جواب میں یہ تو فرمایا و أحل اللہ البیع و حرم الربوا، لیکن کفار کے اس دعویٰ مثلیت کو بالکل رد نہیں کیا۔

عموماً یہ تاثر دیا جاتا ہے کہ فرق بہت معمولی ہے، مثلاً مذکورہ مضمون میں کہا گیا ہے کہ جو کام عام بینک ایک اندراج میں کرتے ہیں، وہی کام مراہمہ کی شکل میں دو اندراجوں میں کیا جا رہا ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ یہ فیصلہ کیسے ہوگا کہ یہ فرق چھوٹا ہے یا بڑا، ظاہر ہے کہ اگر بحث یہ ہو کہ اس فرق سے اسلامی غیر اسلامی یا دوسرے لفظوں میں جائز یا ناجائز ہونے پر اثر پڑتا ہے یا نہیں تو اس میں فیصلہ کن حیثیت دلیل شرعی کو حاصل ہوگی، اسلامی یا غیر اسلامی ہونا تو خود اسلام ہی بتائے گا، نہ کہ ہماری پسند یا ناپسند، یا ہمارا دو چیزوں کو ایک جیسا سمجھنا یا الگ الگ، اس بحث میں تو اسلامی نقطہ نگاہ سے منطاط حکم کو دیکھنا ہوگا کہ اس کے اعتبار سے دو چیزیں الگ الگ ہیں تو یہ فرق اہم ہوگا اگرچہ باقی پہلوؤں سے یہ فرق معمولی نظر آ رہا ہو، منطاط حکم جو مغل صاحب نے آخر میں نکالا ہے وہ ہے جعلی قرضوں کی رسید کا لین دین، اگر اس چیز کو ہی منطاط حکم مان لیا جائے تو یہ ثابت کرنا انتہائی مشکل ہے کہ مراہمہ کے عمل میں بھی جعلی قرضوں کی کوئی رسید ہوتی ہے جس کا لین دین ہوتا ہے، اگر روایتی بنکوں میں ایسا ہوتا بھی ہے تو اس کا حکم اسلامی بینکوں پر تو جاری نہیں ہو سکتا، جس چیز کو وہ محض دو اندراج یا ایک اندراج ہونے کا فرق کہہ رہے ہیں وہ فرق تو ایسا ہے کہ ایک اندراج والی صورت (قرض پر مبنی تمویل) میں مغل صاحب کے بقول جعلی قرضوں کی رسیدیں وجود میں آ رہی ہیں، اور دو اندراج والی صورت (مراہمہ والی تمویل) میں جو رسید وجود میں آتی ہے ان کو کسی بھی طرح جعلی رسید نہیں کہا جاسکتا، وہ حقیقی مالی ذمہ داری کی نمائندگی کرتی ہے، اس رسید کے پیچھے محض وعدہ نہیں ہے بلکہ وہ چیز ہے جو سچ مچ واجب الادا ہو چکی ہے، کیا جعلی ہونا یا نہ ہونا معمولی فرق ہے!

قلم اٹھانے کا اصل مقصد یہ تھا کہ اس بات کا جائزہ لیا جائے کہ اسلامی بینکاری کو اگر مقاصد شریعت کے پیمانے سے دیکھا ہو تو اس کا منہج بحث کیا ہو سکتا ہے، اسی کے ساتھ زر کے بارے میں کچھ امور پر بات کرنے کا ارادہ تھا، خیال تھا کہ مذکورہ مضمون کے بارے میں کچھ چھوٹی چھوٹی باتیں عرض کرنے کے بعد اصل موضوع پر بات ہو جائے گی، لیکن ان ابتدائی باتوں پر ہی گفتگو لمبی ہو گئی، ایک ہی مضمون میں اس سے زیادہ بات کرنا قارئین پر بوجھ کا باعث ہوگا، اس لیے

انہی باتوں پر اکتفا کرتے ہوئے باقی بات کو آئندہ کسی مستقل مضمون پر چھوڑتے ہیں، تاہم مٹیج بحث کے بارے میں اس نکتے کی طرف دوبارہ توجہ دلانا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ جب مقاصد شریعت کی رو سے کسی چیز کو دیکھنا ہو تو ایک تو یہ ضروری ہے کہ جس چیز کو دیکھا جا رہا ہے اسی سے متعلق مقاصد پر تریز (focus) ہو، نماز کے مقاصد کا اطلاق زکوٰۃ پر اور زکوٰۃ کے مقاصد کا اطلاق نماز پر درست نہیں ہوگا، زیر بحث مسئلے میں ایک تو عمومی معاشی مقاصد شریعت دیکھنے ہوں گے، لیکن اس سے زیادہ اہم یہ ہے کہ حرمتِ ربا میں کون سے مقاصد پنہاں ہیں یہ دیکھنا ہوگا، اس لیے کہ بینکاری کے یہ ادارے سود کے متبادل کے طور پر سامنے آئے ہیں، دوسری بات یہ ہے کہ مقاصد شریعت کا تعین بھی خود شرعی دلیل سے ہی ہوگا، اس میں استخراجی انداز بھی اپنانا ہوگا جس میں نصوص کو دیکھنا پڑے گا، اور استقرائی بھی، یعنی یہ دیکھنا ہوگا کہ جن چیزوں کے خاتمے کو ہم مقاصد شریعت میں شمار کر رہے ہیں کہیں شریعت کے بعض دیگر ثابت شدہ احکام سے وہی اثرات مرتب تو نہیں ہو رہے، اگر ایسا ہے تو جس چیز کے خاتمے کو ہم مقاصد شریعت سمجھ رہے تھے ہمیں اپنی اس بات پر ہی نظر ثانی کرنا ہوگی، ایسا نہیں ہونا چاہیے کہ کسی چیز کو ہم بہت بڑی معاشی برائی اور استحصال ہتھکنڈا اور نہ معلوم کیا کچھ کہتے رہیں اور ہماری اس بات کی زخلافتِ راشدہ بلکہ عہد رسالت پر جا کر پڑے۔

آخر میں اس بات کا اعتراف ضروری ہے کہ جناب مغل صاحب نے جو اس طرف توجہ مبذول کرائی ہے کہ اسلامی بینک بھی زر کی رسد میں اضافے کا باعث بنتے ہیں یہ بات بذاتِ خود اہم ہے، اس لیے کہ جس طرح سے عام طور پر روایتی بینکوں کے بارے میں یہ بات کہی جاتی ہے کہ وہ زر کی رسد میں اضافہ کرتے ہیں اس سے اس غلط فہمی کے جنم لینے کا امکان ہے کہ اسلامی بینک ایسا نہیں کرتے، یہ بات بھی اہم ہے کہ زر کے اس اضافے میں دخل اس بات کو بھی ہے کہ ڈیپازیشن اپنے زر کے استعمال کے حق سے دستبردار نہیں ہوتا، اگرچہ روایتی اور اسلامی بینکوں کے ڈیپازٹس کی نوعیت میں کافی فرق ہوتا ہے تاہم یہ بات اکثر ڈیپازٹس میں قدر مشترک ہے، لیکن ان دونوں کے بذاتِ خود برائی ہونے یا ان کے غیر اسلامی ہونے پر کوئی واضح دلیل شرعی موجود نہیں ہے، البتہ بعض حالات میں ان کے نامناسب معاشی اثرات ہو سکتے ہیں، اس لیے ان دونوں چیزوں کو ایک حد میں رکھنے کے لیے کچھ طریقے اختیار کیے جاسکتے ہیں، لیکن یہ مسئلہ بھی اپنی اہمیت کے باوجود بنیادی طور پر شرعی سے زیادہ تدبیری ہے، دوسرے مسئلے کے حل کے لیے مثالیہ کہا جاسکتا ہے کہ عام سیونگ اکاؤنٹ کی بجائے فکسڈ ڈیپازٹس کی زیادہ حوصلہ افزائی کی جائے، اس لیے کہ ان میں کھاتہ دار ایک محدود مدت تک اپنی لگائی گئی رقم کے استعمال سے مکمل طور پر دستبردار ہو جاتا ہے، بہر حال اس طرح کے تدبیری مسائل کے لیے جناب مغل صاحب سمیت معیشت دانوں کو آگے آنا چاہئے اور ان بینکوں کی راہ نمائی کرنی چاہئے کہ یہ بینک خود اس طرح کے مسائل کے حل کے لیے کیا کر سکتے ہیں، ان کے شریعہ بورڈز اور شریعہ ایڈوائزرز کیا کر سکتے ہیں اور مرکزی بینک کا کیا کردار ہو سکتا ہے۔

## برصغیر کی دینی روایت میں برداشت کا عنصر (۱)

ایشیا کا وہ خطہ جو برصغیر کہلاتا ہے، بالخصوص اس کے وہ علاقے جن میں مسلمان اکثریت میں ہیں یا بڑی تعداد میں آباد ہیں یہ ہمیشہ سے ہی مختلف تہذیبوں کی آماج گاہ اور ان کی آمد و رفت کا راستہ رہے ہیں۔ اس لیے تہذیبی اور ثقافتی تنوع یا اختلافات کا ذائقہ یہ خطے چکھتے چلے آئے ہیں اس کے جو اثرات اس خطے کی اجتماعی نفسیات پر بھی پڑے ہیں وہ ایک مستقل مطالعے کا موضوع ہو سکتے ہیں، یہاں برصغیر میں صرف مسلمانوں کی دینی روایت کے حوالے سے بات کرنا مقصود ہے۔

برصغیر میں مسلمانوں کی دینی روایت کو اگر دیکھا جائے تو اس میں فرقہ وارانہ تقسیم، عدم برداشت کے بھی بہت سے مناظر نظر آتے ہیں جن کی متعدد تاریخی وجوہ بھی ہو سکتی ہیں۔ مثلاً یہ کہ یہاں کے مسلمانوں کو یہاں کے مقامی مذاہب اور تہذیبوں میں خود کو مدغم ہونے سے بچانے کے لیے بہت زیادہ تنگ و دکرنا پڑی۔ اس چیز نے انہیں اپنی شناخت اور پہچان کے حوالے سے حساس بنا دیا اور اسی کے اثرات ان کی اندر کی فرقہ وارانہ تقسیم پر بھی پڑے ہوں۔ نیز برصغیر میں شخصیات اور مقامات کے ساتھ الحاق اور تعلق کی خاص روایت رہی ہے۔ یہ چیز بھی۔ اگر اسے اعتدال پر نہ رکھا جائے۔ اختلاف آراء و تقسیم کا باعث بنانے میں اہم کردار ادا کرتی ہے۔ مولانا عطاء اللہ شاہ بخاری بھی غلو اور جذباتیت کو یہاں کے عمومی مزاج کا ایک حصہ قرار دیتے ہیں۔ خلیق ابراہیم ان کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں

”مولانا عطاء اللہ شاہ بخاری تین چار بار ہمارے ہاں آئے۔ وہ بڑی دلچسپ باتیں کرتے تھے۔ ہندوستانی مسلمانوں کے قومی مزاج کی بات ہو رہی تھی، کہنے لگے: ”اس سے زیادہ جذباتی قوم دنیا کے پردے پر نہیں ہوگی۔ اس کے دین نے اسے اعتدال اور حقیقت پسندی کا راستہ دکھایا ہے، اور رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ دین میں غلو نہ کرو۔ مگر اس نے [ہندوستان کی مسلمان قوم نے] دین کو مشعل راہ بنانے کی بجائے [اسے] اپنے اعصاب پر سوار کر لیا ہے۔ اس کے جذبات میں کنکری ڈالو تو لہریں پیدا نہیں ہوں گی بلکہ ایک دم ابال آجائے گا“۔ (۱)

یعنی مولانا عطاء اللہ شاہ بخاری دین کے بارے میں حد سے بڑھی ہوئی اور اعتدال سے نکلی ہوئی حساسیت کو اعصاب پر سوار کرنے سے تعبیر کرتے ہوئے اسے غلو اور جذباتیت کا سبب قرار دے رہے ہیں۔ اس کی وجہ بھی شاید

\* شیخ الحدیث جامعہ اسلامیہ امدادیہ ستیانہ روڈ فیصل آباد۔ zahidimdadia@yahoo.com

وہی خطرے کا احساس ہو جواتنی بڑی غیر مسلم آبادی کے درمیان موجود ہونے کی وجہ سے پیدا ہوا اور پھر تاریخی طور پر ہمارے جینیاتی نظام کا حصہ بن گیا اور شاہ صاحب کے الفاظ میں ہم نے دین سے اپنی زندگیوں میں راہ نمائی اور روشنی حاصل کرنے کی بجائے اسے اپنے اعصاب پر سوار کر لیا۔

خیر! تاریخی توجیہ جو بھی ہو برصغیر میں مسلمانوں کی دینی روایت میں تقسیم و تفریق کا عنصر موجود ضرور رہا ہے۔ لیکن اسی کے ساتھ اس خطے میں مسلمانوں کی دینی روایت میں برداشت اور تنوع کو قبول کرنے کے مظاہر بھی کم نہیں ہیں۔ پاکستان کے حالیہ کچھ عرصے کے مخصوص دینی ماحول نے اس روایت کے اس عنصر اور پہلو کو گہنا سا دیا ہے اور موجودہ حالات کو دیکھ کر بادی النظر میں یہ تاثر ابھرتا ہے کہ یہاں کے دینی حلقے اور ان کے اکابر ہمیشہ سے ایک دوسرے سے برس برس پیکار رہے ہیں۔ اس تاثر کے ازالے اور تصور کا دوسرا رخ سامنے لانے کے لیے یہ سطور تحریر کی جارہی ہیں۔

برصغیر میں اہل السنۃ والجماعۃ ہمیشہ اکثریت میں رہے ہیں۔ تاہم اہل تشیع کا بھی ہمیشہ قابل ذکر وجود رہا ہے۔ بعض علاقوں میں ان کی تعداد خاصی زیادہ رہی ہے۔ بعض جگہوں پر مقامی حکمران یا نواب وغیرہ اہل تشیع میں سے رہے ہیں۔ نظریاتی طور پر اہل السنۃ اور اہل تشیع کے درمیان بڑے نازک مسائل میں اختلاف موجود رہا ہے۔ ان مسائل پر بحث مباحثہ اور کتائیں لکھنے کا سلسلہ بھی رہا ہے۔ لیکن سوائے چند استثنائی مثالوں کے یہ اختلاف کبھی ایک دوسرے کے لیے جانی خطرات کا باعث نہیں بنا۔ جن مسائل میں فریقین کے درمیان اختلاف رہا ہے وہ بنیادی طور پر تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی رحلت کے بعد کی تاریخ کے پیدا کردہ ہیں، تاہم ان کے ساتھ چونکہ کئی مقدس اور محترم شخصیات کے ساتھ عقیدت کا معاملہ آ گیا ہے اس لیے انہوں نے بہت زیادہ نزاکت اور حساسیت اختیار کر لی اور اس اختلاف کی حیثیت اصولی اختلاف کی بن گئی۔ اگرچہ اب بھی فریقین کے درمیان بہت سے مشترکات موجود ہیں، دین کے اصل الاصول امور میں کوئی خاص اختلاف نہیں ہے۔ یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ برصغیر کی درس و تدریس کی روایت میں اہل سنت کے ہاں اہل تشیع کی کئی کتابیں پڑھی پڑھائی جاتی رہی ہیں۔ نحو میں کافیہ پر رضی کی شرح کسی زمانے میں یہاں داخل درس رہی ہے۔ کافیہ کے مصنف معروف سنی مالکی فقیہ و اصولی اور نحوی ہیں اس کے شارح رضی شیعہ ہیں۔ لیکن متن اور شرح دونوں کہیں نہ کہیں اہل سنت اور اہل تشیع دونوں کے ہاں داخل درس نظر آتی ہیں۔ درس نظامی میں شامل منطق کی ایک معروف کتاب شرح تہذیب کے مصنف شیعہ ہیں۔ جبکہ خود تہذیب کے مصنف علامہ تفتازانی سنی ہیں۔ اور متن اور شرح دونوں حلقے ہائے درس میں پڑھی پڑھائی جاتی رہی ہیں۔

اور تو اور برصغیر میں غیر مسلموں کے ساتھ رواداری اور اچھے میل جول کی جو مثالیں ملتی ہیں ہو وہ ہماری تاریخ کا سنہری حصہ ہیں۔ برصغیر میں مسلمانوں کو چونکہ غیر مسلموں سے واسطہ زیادہ پڑتا رہا ہے اس لیے یہاں اس کی مثالیں زیادہ ملتی ہیں اس پر مواد اگر جمع کیا جائے تو وہ پوری ایک کتاب کا مواد بن سکتا ہے۔ یہ بات تو برصغیر کی تاریخ کا ادنیٰ طالب علم بھی جانتا ہے کہ یہاں صوفیائے کرام کے دروازے ہر ایک کے لیے خواہ وہ مسلم ہو یا غیر مسلم ہو کھلے ہوتے تھے۔ مولانا حسین احمد مدنی نے اپنے ایک مکتوب (مکتوب نمبر: ۶۳) میں اس موضوع پر تفصیلی روشنی ڈالی ہے کہ مسلمانوں کی ہندوستان جب آمد ہوئی تو یہاں باہمی اختلاف کا جو ماحول تھا اس سے اسلام اور مسلمانوں کو کیا فائدہ پہنچا،

اور یہ کہ عموماً مسلمان بادشاہوں کی طرف سے ہر مسئلے کا حل طاقت سے کرنے کی پالیسی سے کیسے نقصان پہنچا۔ دیگر مذاہب کے ساتھ تعلقات کے حوالے سے اکبر کی پالیسی پر اگرچہ عام طور پر دینی حلقوں میں تنقید کی جاتی ہے اور اس تنقید کی جائز و مجوزہ اپنی جگہ موجود ہیں تاہم مولانا مدنی کا نقطہ نظر اس سے قدرے مختلف ہے۔ وہ اکبر کی پالیسی کو بعض پہلوؤں سے فائدہ مند قرار دیتے ہیں۔ مولانا مدنی کا یہ مکتوب اگرچہ طویل ہے تاہم اس کے چند اقتباسات نقل کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ مولانا لکھتے ہیں:

”بادشاہانِ اسلام نے اولاً تو اس طرف توجہ ہی نہیں کی۔ بلکہ وہ تمام باتوں کا قوت سے مقابلہ کرتے رہے۔ مگر شاہانِ مغلیہ کو ضرور اس طرف التفات ہوا۔ خصوصاً اکبر نے۔۔۔ اگر اس [اکبر] کے جیسے چند بادشاہ اور بھی ہو جاتے یا کم از کم اس کی جاری کردہ پالیسی جاری رہنے پاتی تو ضرور بالضرور برہمنوں کی یہ چال [کہ نفرت کی فضا پیدا کر کے لوگوں کو اسلام سے روکا جائے] مدفون ہو جاتی اور اسلام کے دلدادہ آج ہندوستان میں اکثریت میں ہوتے، اکبر نے نہ صرف اشخاص پر قبضہ کیا تھا، بلکہ عام ہندو ذہنیت اور منافرت کی جڑوں کو کھوکھلا کر دیا تھا، مگر ادھر تو اکبر نے نفسِ دینِ اسلام میں کچھ غلطیاں کیں جن سے مسلم طبقہ میں اس سے بدظنی ہوئی، اگرچہ بہت سے بدظنی کرنے والے غافل اور کم سمجھ تھے، ادھر برہمنوں کے غیظ و غضب میں اپنی ناکامیاں دیکھ کر اشتعال پیدا ہوا، ادھر یورپین قومی خصوصاً انگلستان کو اپنے مقاصد میں کامیابی کا ذریعہ تلاش کرنا پڑا اور سب سے بڑا ذریعہ اس کے لیے منافرت بین الاقوام تھا اور ہے۔“

آگے چل کر اسی پالیسی کی تائید میں دلائل دیتے ہوئے مولانا لکھتے ہیں:

”آپ کو معلوم ہے کہ صلح حدیبیہ ہی فتح مکہ اور فتحِ عرب کا پیش خیمہ ہے۔ اور جس روز صلح حدیبیہ تمام و کمال کو پہنچی ہے اسی روز رانافختا الایہ نازل ہوتی ہے جس پر حضرت عمر تعجب کرتے ہوئے استفسار فرماتے ہیں اوفتح ہو یا رسول اللہ؟ آپس میں اختلاط ہونا، نفرت میں کمی آنا، مسلمانوں کے اخلاق اور ان کی تعلیمات کا معائنہ کرنا، دلوں سے ہٹ اور ضد کا اٹھ جانا، یہی امور تھے جنہوں نے افلاذاکباً قریش کو کھینچ کر [صلح حدیبیہ کے بعد مسلمان بناتے ہوئے مکہ سے مدینے کو پہنچا دیا، حضرت خالد بن ولید، عمرو بن العاص اس طرح حلقہ گوشِ اسلام بن گئے کہ قریش کی ہستی فنا ہو گئی۔

”الغرض اختلاط باعثِ عدمِ تنافر ہے، اور وہ اقوام کو اسلام کی طرف لانے والا اور تنافر باعثِ ضد اور ہٹ اور عدمِ اطلاع علی المحاسن ہے اور وہ [تنافر] اسلامی ترقی میں سدِ راہ ہونے والا، اور چونکہ اسلام تبلیغی مذہب ہے اس لیے اس کا فریضہ ہے کہ جس قدر ہو سکے غیر کو اپنے میں ہضم کرے نہ یہ کہ ان کو دود کرے، اس لیے اگر ہمسایہ تو میں ہم سے نفرت کریں تو ہم کو ان کے ساتھ نفرت نہ کرنا چاہیے، اگر وہ ہم کو شخص اور پلہ کہیں تو ہم کو ان کو یہ نہ کہنا چاہیے، اگر وہ ہم سے چھوٹ چھات کریں ہم کو ان سے ایسا نہ کرنا چاہیے، وہ ہم سے ظالمانہ برتاؤ کریں ہم کو ان سے ظالمانہ غیر منصفانہ برتاؤ نہ کرنا چاہیے، اسلام پدرِ شفیق ہے، اسلام مادرِ مہربان ہے، اسلام ناصحِ خیر خواہ ہے، اسلام جالبِ اقوام ہے، اسلام ہمدردِ نوحِ بنی انسان ہے، اس کو غیروں

سے جزاء سیفۃ سیفۃ مثلہا پر کار بند ہونا شایاں نہیں، بلکہ اس کی غرض [تبلغ] کے لیے سد یا جوج ہے، کفر نے کبھی اسلام سے عدل و انصاف نہیں کیا، [کیف و] ان یظہروا علیکم لا یرقبوا فیکم إلا ولا ذمۃ الخ وغیرہ شاہد عدل ہیں، مگر اسلام نے انصاف عدل و احسان کو کبھی ہاتھ سے نہ چھوڑا اور نہ چھوڑنا مناسب تھا، اگرچہ جذبات انتقامیہ بہت کچھ چاہتے تھے۔

اسی مکتوب کے حاشیے میں مرتب مکتوبات مولانا نجم الدین اصلاحیؒ وصیت نامہ شہنشاہ بابر بنام شہزادہ نصیر الدین ہمایوں کا اقتباس نقل کرتے ہیں۔ یہ ایک اقتباس محض ایک بادشاہ کی وصیت کے طور پر یہاں پیش نہیں کیا جا رہا بلکہ اس لیے بھی کہ ایک مستند عالم اسے بنظر استحسان نقل کر رہے ہیں:

”اے پسر! ہندوستان مختلف مذاہب سے پُر ہے۔ الحمد للہ اس نے بادشاہت تمہیں عطا فرمائی ہے۔ تمہیں لازم ہے کہ تم تعصبات مذہبی کو بوجھ دل سے دھو ڈالو اور عدل و انصاف کرنے میں ہر مذہب و ملت کے طریق کار کا لحاظ رکھو..... عدل و انصاف ایسا کرو کہ رعایا بادشاہ سے خوش رہے، ظلم و ستم کی نسبت احسان اور اور لطف کی تلوار سے اسلام زیادہ ترقی پاتا ہے۔ شیعہ سنی کے جھگڑوں سے چشم پوشی کرو، ورنہ اسلام کمزور ہو جائے گا۔“

مولانا میاں اصغر حسین صاحب دیوبند کے بڑے اساتذہ حدیث میں شمار ہوتے ہیں۔ صاحب دل اور صاحب کشف و کرامات بزرگ تھے۔ ان کے ہاں غیر مسلموں کے ساتھ کیا معاملہ ہوتا تھا اسے ایک اور صاحب باطن بزرگ مولانا احمد علی لاہوریؒ بیان کرتے ہیں۔ یہاں پورا اقتباس نقل کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے تاکہ اصل بات کے ساتھ ان کے باطنی مرتبے کا بھی اندازہ ہو اور آخر میں ذکر کی جانے والی بات کی اہمیت سامنے آئے۔ مولانا عبید اللہ انورؒ اپنے والد مولانا احمد علی لاہوریؒ سے نقل کرتے ہیں کہ میاں صاحب نے انہیں اپنے ہاں دیوبند میں تین دن قیام کے لیے بلا یا:

”تین دن میں جو وہاں رہا ہوں تو دن رات ایک لمحہ نہیں سویا، ہر وقت ذکر میں مشغول رہا۔ ایک لمحہ بے وضو نہیں ہوا، اور ایک لمحہ بھی غافل نہیں ہوا۔ حضرت میاں صاحبؒ نے فرمایا کہ آپ جیسے مہمان کے آنے سے دل کو راحت ہوتی ہے۔ اور فرمایا کہ اب میں دنیا سے جا رہا ہوں۔ جو اللہ نے تعالیٰ نے مجھے دے رکھا ہے کچھ تحفے میں چاہتا ہوں کہ ساتھ نہ لے جاؤں بلکہ یہ فیض جاری رہے۔ جو مانگتے ہیں وہ اہل نہیں اور جو اہل ہیں وہ مانگتے نہیں۔..... حضرت میاں اصغر حسینؒ اس قدر عبادت کرتے تھے کہ جس کا کوئی ٹھکانا نہیں۔ ایسے ایسے واقعات ہیں کہ سنیں تو رو گنگنے کھڑے ہو جائیں۔ ہر وقت ان کے پاس ہندو، عیسائی، مسلمان غرض مندوں کا جوم رہتا تھا۔ گھر کا ایک کمرہ غیر مسلموں کے لیے عبادت گاہ کے لیے مخصوص کر رکھا تھا۔“ (۲)

یہ کہنا تو شاید خالی از مبالغہ نہ ہو کہ برصغیر میں اہل السنۃ اور اہل تشیع کے تعلقات بہت مثالی اور قابل رشک رہے ہیں، لیکن یہ کہنا ضرور درست ہوگا کہ ان میں کبھی اتنا زیادہ اور اتنے طویل عرصے کا تناؤ نہیں رہا جتنا ہمارے ہاں اسی کی دہائی کے بعد سے نظر آ رہا ہے۔

کچھ عرصے سے یہ تاثر عام سا ہو گیا ہے کہ اہل تشیع کو تمام علمائے اہل السنۃ کا فرقرار دیتے ہیں اور یہ کہ یہ ان کا متفقہ فتویٰ ہے۔ یہاں فتاویٰ کی تفصیل میں جانے کا تو موقع نہیں ہے، لیکن یہ غلط فہمی ضرور دور ہو جانی چاہیے اور یہ بات

سامنے آئی چاہیے کہ تکفیرِ شیعہ کا کوئی متفقہ فتویٰ موجود نہیں ہے بلکہ یہ مسئلہ اہل السنۃ والجماعہ کے نزدیک ہمیشہ مختلف فیہ رہا ہے۔ اگرچہ متاخر زمانے میں اہل تشیع کی بطور فرقہ عمومی تکفیر کو بعض حلقوں کی طرف سے بہت زیادہ شد و مد سے بیان کیا گیا ہے، لیکن اس رائے سے اختلاف رکھنے والے بھی خاصی تعداد میں موجود رہے ہیں۔ جن حضرات نے تکفیر کی ہے ان کی ایک بڑی تعداد نے بھی درحقیقت بطور فرقہ تمام اہل تشیع کی تکفیر کرنے کی بجائے بعض عقائد کی تکفیر کی ہے، جس جس کے یہ عقائد ہوں وہ مسلمان نہیں ہے، مثلاً یہ کہ وہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو عوذ باللہ خدا مانتا ہو، قرآن کو نہ مانتا ہو وغیرہ وغیرہ۔ یہ درحقیقت کسی فرقے کی تکفیر نہیں ہے، اس لیے کہ یہی عقیدہ شیعہ کے علاوہ کسی بھی فرقے کا شخص اختیار کرے، اس پر یہی حکم لاگو ہوگا۔ فقہ حنفی کی متاخرین کی کتب میں ان کفریہ عقائد کے حاملین کے لیے غالی شیعہ کی اصطلاح استعمال کی گئی ہے۔ غالی شیعہ کے حوالے سے جو عقائد ذکر کیے گئے ہیں، آج کل کے عام شیعہ حضرات انہیں اپنے عقائد تسلیم نہیں کرتے۔ مثلاً حضرت علی کا خدا ہونا، حضرت جبریل علیہ السلام سے وحی لانے میں غلطی ہونا کہ اصل میں حضرت علی کے پاس وحی لانی تھی، لیکن غلطی سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لے آئے، تحریف قرآن کا قائل ہونا۔ آج شیعہ حضرات ان عقائد کی اپنی طرف نسبت کو غلط قرار دیتے ہیں۔ گویا کہ آج کے مین سٹریم کے بہت سے شیعہ حضرات پر فقہاء کی اصطلاح ”غالی شیعہ“ صادق نہیں آتی۔

مولانا عبدالحی لکھنوی فرنگی مٹھی متاخرین میں فقہ حنفی کا بہت معروف نام ہیں۔ وہ لکھنؤ کے رہنے والے تھے جو اہل تشیع کا گڑھ سمجھا جاتا تھا، مولانا عبدالحی کا کثرت مطالعہ بھی ضرب المثل ہے، اس لیے یہ بات بعید سی ہے کہ لکھنؤ جیسے شہر میں رہتے ہوئے وہ شیعہ مذہب سے ناواقف ہوں۔ مولانا لکھنوی کے مجموعۃ الفتاویٰ میں بڑی تعداد میں ایسے فتاویٰ میں موجود ہیں جن میں انہوں نے عام اہل تشیع کی تکفیر کا فتویٰ نہیں دیا۔ بلکہ جو شیعہ سب صحابہ کا مرتکب ہو یعنی صحابہ کے بارے میں نامناسب باتیں کہے یا حضرات شیخین (حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ) کی خلافت کو نہ مانتا ہو اس کے بارے میں بھی محققین کا قول عدم تکفیر کا قرار دیا ہے اور عدم تکفیر ہی کو واضح اور مفتی بہ قرار دیا ہے، اور جن حضرات نے ایسے شیعہ حضرات کی تکفیر کی ہے ان سے مفصل دلائل کے ساتھ اختلاف کیا ہے۔

مثلاً ایک استفتا میں امت کے بہتر فرقوں میں بٹنے والی حدیث کا حوالہ دیتے ہوئے پوچھا گیا کہ ”بعضے صاحب فرماتے ہیں کہ رافضی کہ شیخین کی شان میں بے ادبی کرتے ہیں کافر ہو گئے، بعضے کہتے کہ سب اہل اہواہ اہل سنت کے علاوہ دیگر فرقے کافر ہیں، ایک فرقہ مسلمان ہے جس کو اہل سنت و جماعت کہتے ہیں اور بعضے صاحب فرماتے ہیں کہ رافضی کی تو یہ قبول نہیں بلکہ اس کو قتل کرنا واجب ہے، جو شرع شریف میں لکھا ہوا رقم فرمائیں“۔ اس کے جواب میں مولانا عبدالحی لکھنوی نے لکھا (ان فتاویٰ کی زبان اگرچہ پرانی ہے، لیکن زبان کو آسان بنانے کی بجائے مولانا کی عبارات کو بعینہ نقل کیا گیا ہے):

”کتابوں عقائد اور فقہ میں اس طرح لکھا ہے کہ بہتر فرقہ جو اہل اہواہ ہیں ایک بھی کافر نہیں ہے، چنانچہ

عبارت ان کتابوں جو یہاں موجود ہیں بعینہ مفصلہ ذیل میں لکھی جاتی ہیں، اور عبارت فتاویٰ کی کہ سب شیخین کفر ہے اس کا جواب بھی لکھا جاتا ہے بغور ملاحظہ فرمائیں۔ بلکہ اعتقاد کفر کا اہل اہواہ جو بدعتی ہیں ان کی

طرف رکھنا بھی کفر ہے،‘ (۳)

مولانا لکھنؤی سے پوچھا گیا کہ ہندہ ایک سنی خاتون ہے، اس کا نکاح زید کے ساتھ ہوا جو شیعہ ہے۔ نکاح بھی شیعہ طریقے کے مطابق ہوا۔ ایک دفعہ رخصتی بھی ہو چکی ہے۔ لیکن اب ہندہ اپنے خاوند کے گھر دوبارہ جانے سے انکاری ہے اور اس کا مطالبہ ہے پہلے مہر معجل ادا کیا جائے پھر جاؤں گی۔ جبکہ شیعہ مذہب میں خاوند مہر معجل کی ادائیگی کے بغیر بھی اسے لے جاسکتا ہے، جبکہ فقہ حنفی کی عبارات مختلف ہیں۔ اب کیا کیا جائے۔ اس کے جواب مولانا عبدالحی لکھنؤی نے لکھا ”اس صورت میں شوہر ہندہ کو قبل ادا کرنے مہر معجل کے لاسکتا ہے، موافق قول صاحب بحر الرائق کے“ (۴)۔

اسی طرح ان سے یہ سوال کیا گیا کہ ایک حنفی شخص کا انتقال ہو گیا ہے۔ اس کی ایک بیٹی مذہب امامیہ اختیار کیے ہوئے ہے۔ کیا اس بیٹی کو رراثت میں حصہ ملے گا تو مولانا لکھنؤی نے جواب میں لکھا ہے اس لڑکی کو بھی وراثت میں اپنا حصہ ملے گا۔ مولانا اشرف علی تھانوی سے سوال کیا گیا کہ ایک شیعہ لڑکے نے سنی لڑکی کو دھوکا دے کر نکاح کر لیا۔ اسے اس نے یہ باور کرایا کہ میں سنی ہوں جبکہ حقیقت میں وہ شیعہ تھا۔ حقیقت حال واضح ہونے کے بعد نکاح کے حکم کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے اس نکاح کو نافذ قرار دیا، البتہ یہ قرار دیا کہ شیعہ سنی چونکہ ایک دوسرے کے کفو نہیں ہیں، اور نکاح کے وقت غیر کفو ہونے کا علم نہیں تھا اس لیے اس نکاح کو عدم کفایت کی بنیاد پر فسخ کرایا جاسکتا ہے۔ گویا محض لڑکے کے شیعہ ہونے کی وجہ سے نکاح کو باطل قرار نہیں دیا۔ مولانا تھانوی چند فقہی عبارات ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

ان روایات سے معلوم ہوا کہ صورت مسنولہ میں ولی منکوحہ اور اسی طرح بعد بلوغ خود منکوحہ کو بھی اس نکاح کے فسخ کرانے کا اختیار حاصل ہے۔ اور یہ فسخ بحکم حاکم ہوگا [یعنی اپنے طور پر میاں بیوی جدائی اختیار کر کے عورت دوسری جگہ نکاح نہیں کر سکتی] جو کہ علاقہ حیدرآباد میں آسان ہے (۵)۔

اسی طرح کا ایک فتویٰ مفتی محمد شفیع کا بحیثیت مفتی دارالعلوم دیوبند موجود ہے، یہاں بھی مفتی صاحب نے شیعہ کے کافر ہونے کو بنیاد بنا کر نکاح از ابتدا باطل قرار نہیں دیا بلکہ دھوکا دہنی کی وجہ سے دوسرے فریق کو فسخ کرانے کا اختیار دیا ہے۔ سوال و جواب دونوں ملاحظہ ہوں:

سوال: زید سنی لڑکی کو دھوکا سے عمر شیعہ اپنے نکاح میں لایا، یہ نکاح جائز ہے یا نہیں؟ اور عمر شیعہ زید کو کندھا دے سکتا ہے یا نہیں؟ عمر کو زید کے قبرستان میں مردہ دفن کرنا جائز ہے یا نہیں؟

الجواب: اگر عمر نے اپنے آپ کو مثلاً سنی حنفی ظاہر کر کے زید کو دھوکا دے کر اپنا نکاح زید کی لڑکی سے کر لیا اور واقعہ عمر شیعہ ہے تو اس صورت میں عورت اور اس کے اولیاء کو فسخ نکاح کا حق حاصل ہے..... اور عمر زید کے جنازے کو کندھا دے سکتا ہے اور عمر کو زید کے قبرستان میں دفن کرنا بھی جائز ہے۔ اس طرح کے امور میں جھگڑا فساد کرنا نہیں چاہیے۔“ (۶)

دارالعلوم دیوبند کے مفتی محمود الحسن گنگوہی سے پوچھا گیا کہ لداخ کے علاقے میں اکثر شیعہ ہوتے ہیں اور اکثر ہوٹل بھی انہی کے ہوتے ہیں، ان کے ذبیحہ کا کیا حکم ہوگا، تو انہوں نے جواب میں لکھا:

”اگر ان کے متعلق یہ تحقیق نہیں کہ ان کے عقائد قرآن کریم کے خلاف ہیں تو ان کے ہوٹل میں اور ان کا



ذبیحہ کھانے کی گنجائش ہے۔“ (۷)

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ مفتی محمود الحسن گنگوہیؒ کے خیال میں ایسے شیعہ بھی ہوتے ہیں جن کے عقائد قرآن کریم کے خلاف نہ ہوں۔

مولانا میاں اصغر حسینؒ جو دارالعلوم دیوبند کے بڑے اساتذہ میں سے اور صاحب کشف و کرامت بزرگ تھے، جن کا ذکر پہلے بھی گذر چکا، انہوں نے میراث کے احکام پر عام مسلمانوں کے لیے ایک کتاب لکھی، جس کا نام ”مفید الوارثین“ ہے۔ اس کے مقدمے میں وہ فرماتے ہیں:

”اثنائے تحریر رسالہ ایک معتبر کتاب مذہب شیعہ کی مل گئی تھی۔ ارادہ تھا کہ حاشیہ پر جا بجا اہل سنت اور شیعوں کا اختلاف ظاہر کر دوں، تاکہ ساتھ ساتھ دوفرقوں کے فرائض [احکام میراث] کا بیان ہو جائے، لیکن چونکہ رسالہ پہلے ہی سے بہت طویل ہو گیا تھا اس لیے کچھ ارادہ ڈھیلا ہوا۔ پھر اس خیال نے بالکل ہی ارادہ فسخ کر دیا کہ اہل سنت کو اس کی ضرورت نہیں اور شیعہ صاحب میرے لکھے ہوئے کا کیوں اعتبار کریں گے۔“ (۸)

اسی کتاب میں جہاں یہ مسئلہ بیان ہوا ہے کہ مسلمان اور غیر مسلم شرعاً ایک دوسرے کے وارث نہیں بنتے اور مسلمان رشتہ دار ایک دوسرے کے وارث ہوتے ہیں، وہاں لکھتے ہیں:

”شیعہ و سنی میں اکثر علما کے نزدیک میراث جاری ہوتی ہے۔ یعنی سنی میت کے شیعہ وارث میراث سے محروم نہ ہوں گے، اسی طرح شیعہ کے ترکہ میں اہل سنت حسب قاعدہ میراث اور حصہ پائیں گے۔“ (۹)

اسی کے حاشیہ میں لکھتے ہیں:

”میراث المسلمین میں یہ مسئلہ دیکھ کر ایک صاحب بہت خفا ہوئے تھے۔ پھر کسی کو اگر شک ہو تو درمختار و شامی و فتح القدیر کی وہ عبارتیں دیکھ لیں جو مولانا عبدالعلی بحر العلوم نے مسلم الثبوت کی شرح میں نقل فرمائیں ہیں۔ یا شامی نے جو باب المرتدین میں تحقیق و تفصیل فرمائی ہے ملاحظہ فرمائیں۔ البتہ وہ شیعہ جو بالکل کفریہ عقائد رکھتا ہو تو اس کا حال مثل کافروں کے سمجھا جائے گا۔“

اب آخری زمانے میں مولانا صوفی عبدالحمید سواتیؒ کے بارے میں ماہنامہ الشریعہ کی متعدد اشاعتوں میں یہ بات آچکی ہے وہ بھی تکفیر شیعہ کے قائل نہیں تھے۔ عام طور پر تکفیر شیعہ کی ایک بنیاد تحریف قرآن کو قرار دیا جاتا ہے جبکہ علامہ شمس الحق افغانیؒ نے علوم القرآن میں یہ موقف اختیار کیا ہے کہ شیعہ بھی تحریف قرآن کے قائل نہیں ہیں، یہی بات اس سے بہت پہلے مولانا رحمت اللہ کیرانویؒ رد عیسائیت پر اپنی معروف کتاب ”اظہار الحق“ میں فرما چکے ہیں۔

یہاں مقصود فتاویٰ جات کا احاطہ یا ان میں راجح مرجوح کا فیصلہ کرنا نہیں ہے۔ بلکہ اصل مقصود یہ دکھانا ہے کہ یہ جو مشہور ہو گیا ہے کہ بطور فرقہ شیعہ کو کافر کہنا اہل سنت کا متفقہ موقف ہے یہ درست نہیں ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ برصغیر میں جب بھی مسلمان طبقات اور فرقوں کو یکجا کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی تو وہاں اہل تشیع کو بھی مسلمانوں ہی کا ایک فرقہ سمجھ کر ساتھ شامل کیا گیا۔ مولانا سید فرید الوحیدی مولانا حسین احمد مدنیؒ کی سوانح حیات میں لکھتے ہیں:

”۱۹۲۹ء میں مولانا ابوالکلام آزاد نے تیس دوسرے قوم پرور مسلمان لیڈروں کے ساتھ ”نیشنلسٹ مسلم کانفرنس“ قائم کی۔ اگرچہ ان کی سرگرمیوں کا اصل مرکز بدستور کانگریس کا کام رہا۔ نیشنلسٹ مسلم کانفرنس اپنی کوئی مستقل جداگانہ تنظیم قائم نہیں کر سکی، لیکن قوم پرور مسلمانوں کی مختلف جماعتوں جمعیت علماء، شیعہ پولیٹیکل کانفرنس، مجلس احرار و رخواں عبدالغفار خاں کی تنظیم کے لیے مشترک پلیٹ فارم کا کام دیتی رہی۔“ (۱۰)

یہاں شیعہ پولیٹیکل کانفرنس کو مسلمانوں ہی کی ایک تنظیم کے طور پر لیا جا رہا ہے۔

پاکستان بن جانے کے بعد یہ سوال اٹھا کہ ملک میں اگر اسلام نافذ کیا جائے تو کون سے فرقے کا۔ اس چیز کو نفاذ اسلام سے گریز کا ایک بہانہ بنا لیا گیا تو ضرورت محسوس ہوئی کہ مسلمانوں کے تمام مکاتب فکر کے علماء حکومت وقت اور ریاستی اداروں کو اپنے کچھ مشترکہ اور متفقہ اصول بتادیں۔ چنانچہ اس مقصد کے لیے ایک مشاورت کے نتیجے میں علما نے دستور سازی میں راہ نمائی کے لیے بائیس متفقہ نکات پیش کیے۔ ان نکات کی تیاری اور ان پر دستخط کرنے والوں میں تمام مکاتب فکر کے علماء شامل تھے۔ شیعہ حضرات کی طرف سے دو نام یہاں قابل ذکر ہیں، مفتی جعفر حسین مجتہد رکن بورڈ تعلیمات اسلام اور مفتی کفایت حسین مجتہد ادارہ عالیہ تحفظ حقوق شیعہ پاکستان۔ گویا اس سارے معاملے میں اہل تشیع باقی مکاتب فکر کے ساتھ چل رہے ہیں اور باقی مکاتب فکر بھی انہیں مسلمانوں کا ہی ایک طبقہ اور مکتب فکر سمجھ کر معاملہ کر رہے ہیں۔

ختم نبوت کی تمام تحریکوں میں شیعہ حضرات باقی مکاتب فکر کے ساتھ شریک رہے ہیں۔ ۱۹۷۴ء کی مجلس عمل تحفظ ختم نبوت جس کے صدر مولانا محمد یوسف بنوری تھے اس کے دو نائب صدر مولانا عبدالستار نیازی اور اوسید مظفر علی شمسی (شیعہ) تھے (۱۱)۔ نوے کی دہائی میں جب ملی یک جہتی کونسل بنی تو اس میں بھی شیعہ حضرات شامل تھے۔ اسی طرح اب پاکستان کے دینی مدارس کی تنظیموں کا ایک اتحاد ”اتحاد تنظیمات مدارس دیدیہ“ موجود اور فعال ہے، جس میں شیعہ حضرات کا وفاق المدارس بھی شامل ہے۔ یاد رہے کہ یہ محض مذہبی تعلیمی اداروں کا اتحاد نہیں ہے بلکہ مسلمانوں کے دینی تعلیم کے اداروں کا اتحاد ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کسی مستحی یا قادیانی دینی درس گاہ کے اس اتحاد میں شامل ہونے کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا۔

پھر ان دونوں فرقوں میں بحث مباحثوں اور مناظروں کا بازار بھی اگرچہ گرم رہا، لیکن خود ان مباحثوں میں حصہ لینے والے حضرات میں کئی سنجیدہ شخصیات کا یہ احساس رہا کہ یہ مباحثے شائستگی کی حدود سے باہر نہیں نکلنے چاہئیں اور انہیں ماحول میں تلخی اور افتراق و انتشار کا باعث نہیں بننا چاہیے۔ پاکستان میں مولانا قاضی مظہر حسین چکوالوی کا نام اہل تشیع کی تردید میں لکھنے کے حوالے سے بہت معروف ہے۔ ان کے والد مولانا قاضی کرم الدین دبیر بھی اسی میدان کے شہسوار تھے۔ لیکن ان کے احساسات ان کے چند اقتباسات کی شکل میں پیش کیے جاتے ہیں، تاکہ اندازہ ہو کہ ہر مکتب فکر میں ہمیشہ ایسے حضرات موجود رہے ہیں جو ماحول کو تلخی تک پہنچانے سے گریزاں رہتے تھے۔ آگے ذکر کردہ اقتباسات کا پس منظر یہ ہے کہ ان کے زمانے کے احمد شاہ نامی ایک شیعہ عالم جو پہلے ہی تھے نے ایک اشتہار شائع کیا تھا جس میں خلفاء ثلاثہ (حضرت صدیق اکبرؓ، حضرت عمر فاروقؓ اور حضرت عثمانؓ) پر اعتراضات کیے گئے اور نامناسب زبان استعمال کی گئی تھی۔ اس کے جواب میں مولانا کرم الدین دبیر (والد مولانا قاضی مظہر حسین) نے السیف المسلول کے نام سے ایک رسالہ لکھا۔ یہ ذہن میں رہے کہ احمد شاہ ہی کے نام کے ایک عیسائی ہو جانے والے

شخص نے نعوذ باللہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواجِ مطہرات کے بارے میں ایک تکلیف رسالہ لکھا تھا، جس کا ذکر دبیر صاحب کی بعض عبارات میں موجود ہے۔ دبیر صاحب اپنی کتاب کے مقدمے میں لکھتے ہیں:

”مشتہر صاحب [احمد شاہ] نے محض فرقہ اہل سنت والجماعت کا دل دکھانے اور دونوں فرقوں (شیعہ و سنی) کے مابین ختم نفاق ہونے کی غرض سے یہ اشتہار لکھ دیا ہے..... افسوس کہ آج کل انقلاب زمانہ سے ایسا تو کوئی مرد خدا دنیا میں ڈھونڈنے سے نہیں ملتا جو بنی نوع انسان میں اتفاق اور اتحاد بڑھانے کی سبیل پیدا کرنے کی سعی کرے۔ لیکن اختلاف ڈالنے اور تفرقہ پیدا کرنے والے ہزاروں پہلوان ہر طرف گونجتے پھرتے ہیں۔“

یہ کسی سیاسی مصلح یا یکسو مدرس کے الفاظ نہیں بلکہ ایک میدانِ مناظرہ کے شہسوار کے احساسات ہیں۔ مزید لکھتے ہیں:

”چاہیے تو یہ تھا کہ ہمارے دوست احمد شاہ جو فرقہ اہل سنت والجماعت کے گھر میں پیدا ہوئے اور انہی کے گھر میں پرورش پا کر علم سیکھا ہے اب اگر کسی مصلحت یا اتفاق سے وہ فرقہ شیعہ میں جا ملے ہیں، وہ اس بات کی کوشش کرتے کہ دونوں فرقوں میں رابطہ اتحاد پیدا ہو اور باہمی اتفاق و محبت کی صورت قائم ہو۔“

احمد شاہ عیسائی کے ساتھ ان شیعہ صاحب کا تقابل کرتے ہوئے موخر الذکر سے شکوہ کننا ہیں کہ انہیں مسلمان ہو کر ایسا اقدام نہیں کرنا چاہیے تھا، اس کے بعد لکھتے ہیں:

”شیعہ و سنی دونوں فرقے ایک خدا کی پرستش کرنے والے ایک نبی، ایک قرآن پر ایمان لانے والے اور ایک قبلہ کی طرف سر جھکانے والے ہیں۔ پھر افسوس ان دو متحد المقاصد فرقوں میں احمد شاہ شیعہ جیسے ریکورٹ نئے بھرتی ہونے والے حضرات اتحاد قائم نہیں رہنے دیتے۔“

پھر اس بات کا اعتراف کرتے ہوئے کہ ہر فرقے میں اس طرح کے جذباتی لوگ ہوتے ہیں جو ماحول کی خرابی کا باعث بنتے ہیں، لکھتے ہیں:

”صاحبان! جب تک دونوں فرقوں میں ایسے مجذوب الخیال اور مسلوب الحواس لوگ چن چن کر ”کالا پانی“ نہ بھیج دیے جائیں ان دونوں فرقوں میں یکجہتی اور اتحاد قائم ہونا مشکل ہے۔“

کالا پانی یا جزائر انڈین وہ جگہ تھی جہاں انگریزی دور میں مجرموں بالخصوص ”باغیوں“ کو سزا بھگتنے کے لیے بھیجا جاتا تھا۔ یہ پھر ذہن میں رہے یہ ایک ایسی شخصیت کی تحریر ہے جو خود اہل تشیع کی تردید کے حوالے سے معروف و مشہور ہیں۔ مقصد ذکر کرنے کا یہ ہے کہ فرقہ وارانہ مباحثوں میں دلچسپی لینے والی شخصیات میں بھی ایسے لوگ موجود رہے ہیں جو اختلاف کو اختلاف ہی رکھنا چاہتے تھے، جھگڑا نہیں بنانا چاہتے تھے۔

اپنی اس کتاب کے مقدمے میں صرف خود کو ہی امن کے خواہش مند کے طور پر پیش نہیں کیا بلکہ اس بات کا کھلے دل سے اعتراف کیا ہے کہ دوسری طرف بھی اسی طرح کے جذبات رکھنے والے لوگ موجود ہیں، چنانچہ لکھتے ہیں:

”میں کبھی باور نہیں کر سکتا کہ کہ دونوں فرقوں کے مہذب اور اولی الابصار لوگ ایسی نفاق انگیز تحریروں کو وقعت کی نگاہ سے دیکھتے ہوں گے۔ بلکہ وہ تو ایسی مفسدہ تحریریں پڑھ کر جمل بھن جاتے ہوں گے۔ مگر کیا کریں یہ لوگ کسی کے قابو میں نہیں کہ اپنے یا بیگانے کسی کی سنیں۔“

”مجھے یاد ہے کہ اسی اشتہار کی نسبت پچھلے دنوں ایک شیعہ بزرگ مولوی مہر محمد شاہ خوش نولیس جہلم نے ”سراج الاخبار“ میں ایک مضمون شائع کروایا تھا جس میں انہوں نے مُشْتَبہ (احمد شاہ) صاحب کو بہت کچھ پھینکا رکھا۔ اور ایسے شرمناک اشتہار کی اشاعت پر بہت افسوس ظاہر کیا اور اصحاب ثلاثہ کا ایمان بروئے آیات قرآنی ثابت کر کے مُشْتَبہ صاحب کو نادم کیا اور بڑے زور سے دعوت دی کہ اگر اس کو اس بارہ میں کچھ شک ہے تو ان سے زبانی مباحثہ کر کے اپنا طمینان کر لیں۔“

اس اقتباس میں ایک قابل توجہ بات تو یہ ہے کہ دوسرے فرقے کے پیشوا کو بھی ”بزرگ“ کے لقب سے یاد کیا جا رہا ہے۔ دوسرے اس بیان سے اس تاثر کی بھی نفی ہوگئی کہ ہر شیعہ حضرات خلفاء ثلاثہ کو برا بھلا کہتا یا اسے استہسان کی نظر سے دیکھتا ہے۔ بلکہ اس کے برعکس معلوم ہوا کہ اہل تشیع میں بھی ایسے لوگ ہوتے ہیں جو اپنے بعض لوگوں کے غلو کی اصلاح کرتے ہیں اور خلفاء ثلاثہ کا ایک ایمان قرآن سے ثابت کرتے ہیں۔ اس کی ایک تازہ ترین مثال یہ ہے کہ جب کویت کے یاسر نامی ایک عرب نے نعوذ باللہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کے بارے میں بعض افتراء پر دازیاں کیں تو ایران کی اعلیٰ ترین قیادت نے بھی اس کی سختی سے تردید کی اور صراحتاً یہ کہا کہ اس طرح کا الزام نہ صرف حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا پر لگانا غلط ہے بلکہ کسی بھی نبی کی بیوی کے بارے میں اس طرح کی لب کشائی جائز نہیں ہے۔ (جاری)

## حواشی

- (۱) ماہ نامہ ”تقیب ختم نبوت“ جون ۲۰۱۱ء ماخوذ از: خلیق ابراہیم خلیق: منز لیں گرد کی مانند ص ۲۷۳
- (۲) حاکم علی: مولانا احمد علی لاہوری کے حیرت انگیز واقعات بیت العلم کراچی ص ۲۵۴
- (۳) مجموعۃ الفتاویٰ، عمر فاروق اکیڈمی لاہور/ ۱۸۹ استفتاء نمبر ۱۰۲۔ آخری جملے کا مطلب یہ ہے کہ تمام اہل اہوہ (غیر سنی فرقوں) کو کافر قرار دینے سے خود اپنے کفر کا خدشہ پیدا ہو جاتا ہے، غالباً اس حدیث کی طرف اشارہ ہے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص کو کسی کافر کہتا ہے تو یہ بات دونوں میں سے کسی ایک پر ضرور لگتی ہے۔
- (۴) مجموعۃ الفتاویٰ عمر فاروق اکیڈمی لاہور ۱/ ۲۴۰ استفتاء نمبر ۱۹
- (۵) امداد الفتاویٰ ۲/ ۲۲۹ مکتبہ دارالعلوم کراچی ]
- (۶) فتاویٰ دارالعلوم دیوبند (امداد المفتین) ص ۵۰۶
- (۷) فتاویٰ محمودیہ ۱/ ۲۳۶ فتویٰ نمبر: ۸۳۳۴ مطبوعہ جامعہ فاروقیہ کراچی ]
- (۸) مفید الوارثین ص ۳
- (۹) مفید الوارثین ص ۶۸
- (۱۰) شیخ الاسلام مولانا حسین احمد مدنی: ایک تاریخی وسوانحی مطالعہ ص ۳۳۵
- (۱۱) طاہر رزاق: مرگ مرزا بیت ص ۱۵۸

## برصغیر کی دینی روایت میں برداشت کا عنصر (۲)

برصغیر میں فرقہ وارانہ تقسیم کا ایک اہم زاویہ حنفی اور اہل حدیث تقسیم ہے۔ اگرچہ دونوں طرف کے حضرات کے درمیان مناظرہ بازی اور کبھی کبھار دشنام بازی بھی ہوتی رہی ہے، لیکن دونوں طرف کے سنجیدہ اور راسخ علم رکھنے والی شخصیات نے ہمیشہ نہ صرف یہ کہ اس اختلاف کو اپنی حدود میں رکھنے کی کوشش کی بلکہ ایک دوسرے کے احترام کی مثالیں بھی قائم کیں۔ اس سلسلے میں چند واقعات کا تذکرہ مناسب معلوم ہوتا ہے۔

حنفی، اہل حدیث اختلاف کا ایک اثر جو دینی مدارس میں درس و تدریس کے ماحول پر مرتب ہوا اور پھر عوامی ماحول بھی اس سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکا، یہ تھا کہ درس و تدریس بالخصوص حدیث کی تدریس کا ایک بڑا حصہ نماز میں رفع یدین، آمین بالجہر جیسے چند ایسے مسائل پر صرف ہونے لگا کہ جن میں عہد صحابہ سے دونوں طرح کے عمل چلے آ رہے ہیں اور دونوں طرف حدیثیں بھی موجود ہیں۔ ان مسائل پر بحث اس انداز ہونے لگی کہ ہر فریق یہ ثابت کرنے کی کوشش میں لگا رہا کہ ذخیرہ حدیث صرف اور صرف اسی کے موقف کی ترجمان ہے، دوسرے فریق کے پاس کچھ موجود نہیں۔ دوسرا فریق جن احادیث کو اپنی دلیل سمجھ رہا ہے، یہ محض اس کی خام خیالی ہے جبکہ یہ بات حقیقت کے بالکل خلاف ہے۔ تاہم درس و تدریس کے حلقوں میں اصل حقیقت کا ادراک بھی موجود رہا ہے۔ مولانا مناظر احسن گیلانی اپنے استاذ شیخ الہند مولانا محمود حسن کا طرز تدریس حدیث بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”جب کوئی ایسی حدیث آجاتی جو بظاہر مفہوم کے لحاظ سے قطعی طور پر حنفی مذہب کے خلاف ہوتی اور پڑھنے والا طالب علم خود رک کر دریافت کرتا یا دوسرے طلبہ پوچھتے ”حضرت یہ حدیث تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قطعاً خلاف ہے“۔ جواب میں مسکراتے ہوئے بے ساختہ شیخ الہند کی زبان مبارک سے یہ الفاظ نکلتے ”خلاف تو ہے بھائی! میں کیا کروں؟ ہاں آگے چلیے“ (۲۵)۔

بظاہر کہنے کا مقصد یہ تھا کہ یہ کوئی اچھے کی بات نہیں ہے۔ اجتہادی اختلافی مسائل میں تو ایسا ہوتا ہی ہے کہ ہر فریق کے پاس کوئی نہ کوئی دلیل ہوتی ہے اور ہر فریق کی دلیل بظاہر دوسرے فریق کے خلاف ہوتی ہے، اس لیے ایسے مسائل میں یہ توقع رکھنا کہ ہمارے خلاف کوئی دلیل نہ ہو، اس کا مطلب یہ بنتا ہے کہ دلیل صرف ہمارے پاس ہو، دوسرے

فریق کے پاس نہ ہو۔ اگر ایسا ہوتا تو اس مسئلے میں اختلاف ہی کیوں ہوتا۔

مولانا اشرف علی تھانویؒ متصلب اور متحرف حنفی علما میں شمار ہوتے ہیں۔ انہوں نے فقہ حنفی کی تائید میں اعلاء السنن جیسی ضخیم کتاب بھی تالیف کروائی۔ اس کے باوجود بعض اہل حدیث حضرات ان کے حلقہ کراوات میں شامل تھے اور مولانا تھانوی کی طرف سے ان کی خانقاہ میں رفع یدین وغیرہ پر کوئی پابندی نہیں تھی۔ اہل حدیث اور حنفی حضرات میں جن مسائل پر بحث مباحثے کا بازار گرم رہتا ہے، یہ وہ مسائل ہیں جو عہد صحابہ و تابعین اور ائمہ مجتہدین کے دور ہی سے مختلف فیہ چلے آ رہے ہیں۔ مولانا تھانوی ان مسائل کے بارے میں کیا رائے رکھتے ہیں، اس کے بارے میں ان کے ایک وعظ سے اقتباس ملاحظہ ہو:

”یہ بھی وجہ ہے ہندوستان میں تقلید مذہب حنفی کے وجوب کی کہ یہاں رہ کر کسی دوسرے مذہب پر صحیح عمل نہیں ہو سکتا، کیونکہ ہندوستان کے اکثر علما حنفی ہیں، اور یہاں کتابیں بھی فقہ حنفی کی زیادہ ملتی ہیں۔ اساتذہ بھی اسی فقہ کے میسر ہو سکتے ہیں، دوسرے فقہ کی نہ زیادہ کتابیں یہاں موجود ہیں، نہ ان کے پڑھانے والے میسر آ سکتے ہیں، تو عمل کی کیا صورت ہو۔ ہمارے ایک مہربان مکہ مکرمہ جاکر شافعی بن آئے ہیں۔ یہ تو کوئی ملامت وطن کی بات نہیں تھی۔ اگر تحقیق کے ساتھ دوسرے مذہب کو اختیار کیا جائے تو کچھ مضائقہ نہیں۔ مذاہب اربعہ سب حق ہیں۔ ہاں، تلعب بالمذہب البتہ حرام ہے کہ اس کو کھیل بنا لیا جائے“ (۲۶)۔

اس سے زیادہ وضاحت کے ساتھ یہ بات مولانا تھانوی ہی کے ایک فیض یافتہ مولانا حبیب احمد کیرانوی نے انہی کی سرپرستی میں لکھی جانے والی کتاب ”اعلاء السنن“ کے فقہی مقدمے میں لکھی ہے۔ مولانا حبیب احمد کیرانوی نے پہلے تو مختلف فقہوں کے مقلدین کے اس دعوے اور دلیلوں کو ذکر کیا ہے کہ ان کے بقول ان کے امام کی فقہ سب سے افضل ہے۔ یہ باتیں نقل کرنے کے بعد مولانا نے بڑی وضاحت کے ساتھ ان کی تردید کرتے ہوئے یہ بتایا ہے کہ بذات کسی امام کی فقہ کو دوسرے امام کی فقہ پر کوئی فوقیت حاصل نہیں ہے۔ اسی سلسلے میں وہ فرماتے ہیں:

والحق أن الأئمة المقتدى بهم في الدين كلهم على هدى مستقيم، فأى مذهب من مذاهبهم كان شائعاً في بلد من البلاد وفي العلماء به كثرة يجب على العامي اتباعه، ولا يجوز له تقليد إمام ليس مذهبه شائعاً في بلده ولا في العلماء به كثرة؛ لتعذر الوقوف على مذهب ذلك الإمام في جميع الأحكام والحال هذه، فافهم، فإن الحق لا يتجاوز عنه إن شاء الله تعالى، ولو شاعت المذاهب كلها في بلد من البلاد واشتهرت، وفيه من العلماء بكل مذهب عدد كثير جاز للعامي تقليد أي مذهب من المذاهب شاء، وكلها في حقه سواء، وله أن لا يتمذهب بمذهب معين، ويستفتي من شاء من علماء المذاهب، هذا مرة وذلك أخرى، كما كان عليه السلف الصالح رضی اللہ عنہم، بشرط أن لا يلفق بين مذهبين في عمل واحد، ولا يتبع الرخص متبعاً هواه، لأن ذلك من التلهي وهو حرام بالنصوص

”صحیح بات یہ ہے کہ جن ائمہ کی بھی اقتدا کی جاتی ہے، وہ سارے کے سارے سیدھے راستے پر ہیں، لہذا ان کے مذاہب میں سے جس کا مذہب بھی کسی علاقے میں مروّج ہو اور وہاں اس مذہب کے جاننے والوں کی کثرت ہو تو عامی پر اس مذہب کی اتباع واجب ہے، اور اس کے لیے ایسے امام کی تقلید درست نہیں ہے جس کا مذہب وہاں عام نہ ہو اور اس مذہب کے جاننے والے کثرت سے موجود نہ ہوں، اس لیے کہ ایسی حالت میں تمام احکام میں اس امام کے مذہب کو جاننا انتہائی دشوار ہوگا۔ اس بات کو اچھی طرح سمجھ لو، اس لیے کہ ان شاء اللہ حق اس سے متجاوز نہیں ہوگا۔ اور اگر کسی علاقے میں تمام مذاہب رائج اور مشہور ہوں اور ہر مذہب کے جاننے والے علما بھی وہاں کثیر تعداد میں موجود ہوں تو عامی کے لیے بھی جائز ہے کہ وہ ان مذاہب میں سے جس مذہب کی چاہے تقلید کر لے، اور یہ سارے مذاہب اس کے حق میں برابر ہیں، اور اس کے لیے یہ بھی جائز ہے کہ کسی متعین مذہب کو اختیار نہ کرے، بلکہ مختلف مذاہب کے علما میں سے جس سے چاہے مسئلہ دریافت کر لے، کبھی اس سے، کبھی اُس سے، جیسا کہ سلفِ صالحین کا طریقہ تھا، بشرطیکہ ایک ہی عمل میں دو مذہبوں کے درمیان تفریق نہ کرے اور اپنی خواہشات کی پیروی کی خاطر رخصتوں کا متلاشی نہ بنے، اس لیے کہ یہ دین کو کھلوانا بنا ہے، جو فصوص کی رو سے ناجائز ہے۔“ (۲۷)

یہاں ایک معروف حنفی عالم مولانا احمد علی لاہوریؒ اور ایک اہل حدیث عالم مولانا سید داؤد غزنویؒ کا واقعہ قابل ذکر معلوم ہوتا ہے۔ مولانا لاہوری کے جاری کردہ جریدے ”خدام الدین“ سے اسے بعینہ یہاں نقل کیا جاتا ہے:

”اہل حدیث عالم حضرت مولانا سید داؤد غزنوی رحمہ اللہ نے ایک دفعہ اطلاع بھجوائی کہ فلاں روز وہ اپنے رفقا کے ساتھ شیرانوالا تشریف لائیں گے۔ حضرت مولانا احمد علی لاہوری رحمہ اللہ نے اپنے مریدین تلامذہ اور عقیدت مندوں کو حکم فرمایا کہ مولانا سید داؤد غزنوی صاحب اور ان کے ساتھی جس نماز میں ہمارے ساتھ شامل ہوں تو آپ سب لوگ ان کے مسلک کے احترام میں رفع یدین کریں اور آمین بالجبر کہیں تاکہ ہمارے مہمانوں کو یہاں کوئی اجنبیت محسوس نہ ہو۔ جبکہ مولانا سید داؤد غزنوی پہلے ہی اپنے ساتھیوں کو تاکید فرما چکے تھے کہ شیرانوالا میں میرے ساتھ نماز پڑھتے ہوئے آپ لوگ نہ رفع یدین کریں، نہ اونچی آواز سے آمین کہیں، کیونکہ مولانا احمد علی حنفی مسلک ہیں۔ نتیجہ یہ نکلا کہ اس رواداری اور احترامِ مسلک کا یہ عجیب منظر دیکھا کہ حنفی مسلک نمازی رفع یدین کر رہے ہیں اور آمین بلند آواز سے پڑھ رہے ہیں جبکہ اہل حدیث مہمانوں نے اپنے میزبان کے اکرام میں نہ رفع یدین کیا نہ آمین بالجبر پڑھی۔“ (۲۸)

ایک معروف صاحبِ دل اہل حدیث عالم مولانا ابوبکر غزنوی کے جماعتِ اہل حدیث سے ایک خطاب کے کچھ اقتباسات نقل کرنا بھی مناسب معلوم ہوتا ہے۔ عام طور پر ہوتا یہ ہے کہ اپنے مخاطبین سے وہی باتیں کی جاتی ہیں جو وہ سننا چاہیں تاکہ ان کی نظر میں مقبولیت میں کمی واقع نہ ہو، اس لیے عموماً دوسرے فرقے کی خامیاں زیادہ بیان کی جاتی ہیں۔ لیکن اس خطاب میں مولانا ابوبکر غزنوی نے دوسرا انداز اختیار کیا ہے۔ یہ اقتباس پیش کر کے دکھانا یہ مقصود ہے کہ ہر مکتب فکر میں ایسے سنجیدہ علما موجود رہے ہیں جو دوسروں پر طعن و تشنیع کرنے کی بجائے اپنے حلقوں میں پائی جانے

والی کوتاہیوں کی نشان دہی کرتے ہیں۔ یہ کام اگرچہ مشکل ہے لیکن اگر علما کی بڑی اکثریت وہ طرز اختیار کر لے جو مولانا غزنوی کی آنے والی دل سوز عبارتوں سے واضح ہوتا ہے تو بہت سے مسائل حل ہو سکتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں:

”دوستو! وعظ کیا ہے، روحانی اور اخلاقی بیماریوں کی تشخیص کرنا اور دوا دینا۔ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ دوا تلخ ہوتی ہے اور بیمار ناک بھوں چڑھاتا ہے، لیکن مشفق طبیب کو چاہیے کہ دوا کو حلق میں انڈیل دے۔ مریض کو جب شفا ہو جاتی ہے تو دوا دیتا ہے۔ دوستو! اگر مریض کو زکام ہو اور طبیب اسے معدے کی دوا دے تو اس کی نا اہلی میں شک و شبہ کی کیا گنجائش باقی رہتی ہے؟ اپنی اور مسامحین کی جو بیماریاں ہوں انہیں ڈھونڈنا اور ان کی دوا دینا یہ وعظ ہے۔۔۔ وہ وعظ دنیا دار ہے جس کا مقصد یہ نظر ہے کہ دوا دیا جائے، جذبات کو بھڑکا دیا جائے نہ اپنے کو فائدہ نہ دوسرے کو فائدہ۔ آج کل تو سر دُضنا، وجد میں آنا، نعرے لگانا، ہاؤ ہو کر ناعوظ کے لوازمات بن کر رہ گئے ہیں۔ میری نظر میں وعظ تو یہ ہے کہ بیماریوں کو چن چن کر بیان کیا جائے اور ان کا علاج کیا جائے۔“

اپنے حلقہٴ خطاب یعنی جماعت اہل حدیث کو تو وحید کے حقیقی تقاضوں کی طرف متوجہ کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

”دوسری بات یہ عرض کرتا ہوں کہ موحد ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ آدمی بے مہار ہو جائے۔ رسیاں تڑوا بیٹھے۔ بے ادب اور گستاخ ہو جائے۔ اہل اللہ کی شان میں گستاخیاں کرے۔ محسنوں کا گریبان پھاڑے اور سمجھے کہ میں تو وحید کے تقاضے پورے کر رہا ہوں۔ دوستو! میرا کام مرض کی تشخیص اور اس کا علاج ہے۔ گومریض چینچے، چلائے، ناک بھوں چڑھائے۔ مشفق ڈاکٹر وہ ہے جو حلق میں دوا انڈیل دے۔ آج تم کسمسا ڈگے، مضطرب ہو گے، زانو بدلو گے۔ مگر کچھ عرصے کے بعد مجھے دعا دو گے اور کہو گے کہ بات ٹھیک کہہ گیا تھا۔ جب مریض شفا یاب ہو جاتا ہے تو کڑوی دوا دینے والے کو بھی دعا دیتا ہے۔“

”دوستو! کچھ حدیثیں ایک مسجد میں بیان ہوتی ہیں، کچھ دوسری مسجد میں بیان ہوتی ہیں۔ اور کچھ ایسی ہیں جو کہیں بیان نہیں ہوتیں۔ اس لیے کہ ان کا بیان کرنا فرقہ وارانہ مصلحت کے خلاف سمجھے ہیں۔“

اس کے بعد مولانا غزنوی نے تفصیل سے وہ حدیثیں پیش کی ہیں جن سے صحابہ کرام کی ادب اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ والہانہ لگاؤ کی شان سمجھ آتی ہے تاکہ اپنے مخاطبین کو اس طرف متوجہ فرمائیں۔ اس کے بعد ”ارواحِ ثلاثہ“ اور دیگر کتب کے حوالے سے بڑوں اور بزرگان دین کے ادب کے حوالے سے اپنے اکابر کے واقعات بیان فرمائے ہیں۔ یاد رہے کہ ”ارواحِ ثلاثہ“ مولانا اشرف علی تھانوی کی تالیف ہے جس میں اولیائے امت بالخصوص برصغیر کے آخری دور کے بزرگوں کے واقعات بیان کیے گئے ہیں۔ عام تاثر یہ ہے کہ اہل حدیث حضرات اس طرح کی کتابوں کا مذاق اڑاتے ہیں، لیکن مولانا غزنوی کا مذکورہ بیان پورا پڑھنے سے اس تاثر کی بالکل نفی ہوتی ہے۔ اس کے بعد مزید فرماتے ہیں:

”دوستو! یہ فقرہ غور سے سنیں۔ موحد ہوتے ہوئے مؤدب ہونا اور مؤدب ہوتے ہوئے موحد ہونا بہت بڑی سعادت ہے۔ کچھ لوگوں کو تو وحید کی شد بد ہوتی ہے تو ادب کی لطافتوں اور باریکیوں سے محروم ہوتے ہیں۔ اور کچھ لوگوں کو ادب کی شد بد ہوتی ہے تو وحید کے معارف سے محروم ہوتے ہیں۔ مؤدب ہوتے ہوئے موحد ہونا اور موحد ہوتے ہوئے مؤدب ہونا یہ بہت بڑی سعادت ہے۔ دوستو! اور میں خدا سے اس



سعادت کی بھیک مانگتا ہوں۔“

مزید فرماتے ہیں:

”اور ہم جو اتباع سنت پر زور دیتے ہیں تو کیا سچ سچ سنت کی پیروی ہمارا شعار ہے؟ کیا چند فروعی مسائل پر جھگڑا اتباع سنت ہے؟“

اپنے حلقے کے لوگوں کو ذکر اللہ کی اہمیت کی طرف متوجہ کرتے ہوئے، اس حوالے سے ہونے والی سستی اور کوتاہی کا شکوہ کرتے ہوئے اور اپنے بزرگوں کے اہتمام ذکر اور استغراق فی الذکر کے واقعات بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”یہ تھے ہمارے اسلاف۔ ہم تو دنیا فساد لڑائی جھگڑے میں پڑ گئے۔ میں نے دیکھا کہ ایک آدمی دوسرے کی کھلی اڑا رہا تھا اور اس پر پھبتی کس رہا تھا کہ تمہارا درود غیر مسنون ہے اور تم بدعتی ہو۔ میں نے اسے کہا کہ بھائی آج جمعہ تھا۔ خود تم نے لتا درود پڑھا؟ یہ تو تم نے کہا کہ اس نے غلط درود پڑھا، مگر تمہاری اپنی زبان بھی ساکت و صامت تھی۔ مسنون درود پڑھنے کی تمہیں ایک بار بھی توفیق نہیں ہوئی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اکثر و علی الصلاة یوم الجمعة (جمعہ کے دن مجھ پر کثرت سے درود بھیجا کرو)“ (۲۹)۔

اب آتے ہیں دوسری طرف۔ مولانا علامہ انور شاہ کشمیریؒ کا قریب کے زمانے کے محدثین میں جو مقام ہے، وہ اسلامی علوم کے کسی بھی طالب علم سے مخفی نہیں۔ علم حدیث کے علاوہ کے فقہ حنفی پر بھی ان کے احسانات محتاج بیان نہیں۔ دینی مدارس میں علم حدیث کی تدریس کے دوران عموماً زیادہ زور ائمہ مجتہدین کے درمیان مختلف فیہ مسائل پر دیا جاتا ہے۔ انہی میں کچھ مسائل وہ ہیں جو حنفی اور اہل حدیث حضرات کے درمیان بحث مباحثے کا موضوع بنتے رہتے ہیں۔ یقیناً شاہ صاحبؒ نے ان مسائل پر مفصل بحثیں کیں۔ اگرچہ شاہ صاحب نے کبھی انصاف کا دامن ہاتھ سے نہیں چھوڑا، پھر بھی ان تمام بحثوں کے بارے میں ان کے احساسات کیا تھے، اس کا اندازہ انہی کے شاگرد مولانا مفتی محمد شفیع کے بیان سے ہو سکتا ہے جو انہی کے الفاظ میں یہاں نقل کیا جا رہا ہے:

”قادیان میں ہر سال ہمارا جلسہ ہوا کرتا تھا اور سیدی حضرت مولانا سید محمد انور شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ بھی اس میں شرکت فرمایا کرتے تھے۔ ایک سال اسی جلسہ پر تشریف لائے۔ میں بھی آپ کے ساتھ تھا۔ ایک صبح نماز فجر کے وقت اندھیرے میں حاضر ہوا تو دیکھا کہ حضرت سر پکڑے ہوئے بہت مغموم بیٹھے ہیں۔ میں نے پوچھا حضرت کیسا مزاج ہے۔ کہا، ہاں! ٹھیک ہی ہے۔ میاں مزاج کیا پوچھتے ہو۔ عمر ضائع کر دی۔

میں نے عرض کیا حضرت! آپ کی ساری عمر علم کی خدمت میں دین کی اشاعت میں گزری ہے، ہزاروں آپ کے شاگرد علماء ہیں، مشاہیر ہیں جو آپ سے مستفید ہوئے اور خدمت دین میں لگے ہوئے ہیں۔ آپ کی عمر اگر ضائع ہوئی تو پھر کس کی عمر کام لگی؟

فرمایا: میں تمہیں صحیح کہتا ہوں، عمر ضائع کر دی۔

میں نے عرض کیا: حضرت بات کیا ہے؟

فرمایا ہماری عمر، ہماری تقریروں کا، ہماری ساری کدوکاش خلاصہ یہ رہا کہ دوسرے مسلمانوں پر حنفیت کی ترجیح قائم کر دیں۔ امام ابوحنیفہ کے مسائل کے دلائل تلاش کریں۔ یہ رہا ہے محور ہماری کوششوں کا، تقریروں کا اور علمی زندگی کا۔

اب غور کرتا ہوں تو دیکھتا ہوں کہ کس چیز میں عمر بربادی - ابوحنیفہؒ ہماری ترجیح کے محتاج ہیں کہ ہم ان پر احسان کریں؟ اللہ تعالیٰ نے انہیں جو مقام دیا ہے، وہ وہ مقام لوگوں سے خود اپنا لوہا منوائے گا۔ وہ تو ہمارے محتاج نہیں..... پھر فرمایا:

ارے میاں اس کا تو حشر میں راز نہیں کھلے گا کہ کونسا مسلک صواب تھا اور کون سا خطا اجتہادی مسائل - صرف یہی نہیں کہ دنیا میں ان کا فیصلہ نہیں ہو سکتا، دنیا میں بھی ہم تمام تر تحقیق و کاوش کے بعد یہی کہہ سکتے ہیں کہ یہ بھی صحیح یا یہ بھی صحیح ہے، لیکن احتمال موجود ہے کہ یہ خطا ہو۔ اور وہ خطا ہے کہ اس احتمال کے ساتھ کہ صواب ہو۔ دنیا میں تو یہ ہے ہی، قبر میں منکر تکبیر نہیں پوچھیں گے کہ رفع یدین حق تھا یا ترک رفع یدین حق تھا۔ آمین بالجبر حق تھی یا بالسرح حق تھی۔ برزخ میں بھی اس کے متعلق سوال نہیں کیا جائے گا۔ اور قبر میں بھی یہ سوال نہیں ہوگا۔

اللہ تعالیٰ شافیٰ کورسوا کرے گا نہ ابوحنیفہؒ کو نہ مالک کو نہ احمد بن حنبل کو۔ جن کو اللہ تعالیٰ نے اپنے دین کے علم کا انعام دیا ہے، جن کے ساتھ اپنی مخلوق کا بہت بڑے حصے کو لگا دیا ہے، جنہوں نے نور ہدایت چار سو پھیلایا ہے، جن کی زندگیاں سنت کا نور پھیلانے میں گزریں، اللہ تعالیٰ ان میں سے کسی کو رسوا نہیں کرے گا۔ وہاں میدان محشر میں کھڑا کر کے یہ معلوم کرے کہ ابوحنیفہؒ نے صحیح کہا تھا یا شافعی نے غلط کہا تھا یا اس کے برعکس، ایسا نہیں ہوگا۔ تو جس چیز کو نہ دنیا میں ٹھہرنا ہے، نہ برزخ میں، نہ محشر میں، اسی کے پیچھے بڑا کرہم نے اپنی عرضائع کر دی۔ اپنی قوت صرف کر دی اور جو صحیح اسلام کی دعوت تھی مجمع علیہ اور سبھی کے مابین جو مسائل متفقہ تھے اور دین کی جو ضروریات سبھی کے نزدیک اہم تھیں، جن کی دعوت انبیائے کرام لے کر آئے تھے، جن کی دعوت کو عام کرنے کا ہمیں حکم دیا گیا تھا اور وہ منکرات جن کو مٹانے کا کی کوشش ہم پر کی گئی تھی، آج یہ دعوت تو نہیں دی جا رہی، یہ ضروریات دین تو لوگوں کی نگاہوں سے اوجھل رہی ہیں، اور اپنے و انبیاء کے چہرے کو مسخ کر رہے ہیں، اور وہ منکرات جن کو مٹانے میں ہمیں لگے ہونا چاہیے تھا، وہ بچھل رہے ہیں اور گمراہی پھیل رہی ہے، الحاد آ رہا ہے، شرک و بت پرستی چل رہی ہے، حرام و حلال کا امتیاز اٹھ رہا ہے، لیکن ہم لگے ہوئے ہیں ان فروغی بحثوں میں۔

شاہ صاحب نے فرمایا: یوں میں غمگین بیٹھا ہوں اور محسوس کر رہا ہوں کہ عرضائع کر دی۔“ (۳۰)

خود خفی حضرات میں اختلاف کا ایک دائرہ دیوبندی بریلوی اختلاف ہے۔ اس اختلاف کے بنیادی طور پر تین محور ہیں۔ ایک یہ کہ بعض رسوم و عادات کو اکثر دیوبندی علما نے بدعت سمجھتے ہوئے اپنے پیروکاروں کو ان سے منع کیا ہے، جبکہ بریلوی علما ان رسوم و عادات کو بدعت نہیں سمجھتے بلکہ متعدد مصالح کی بنیاد پر انہیں اختیار کیے ہوئے ہیں۔ جن علما نے ان کاموں کا مومنوں کو بدعت قرار دیا، اس کا مطلب بھی یہ تھا کہ جو لوگ ہماری تحقیق اور رائے پر عمل کرنا چاہیں، وہ ان سے گریز کریں نہ یہ کہ دوسروں کو بھی زبردستی ان سے روکنے کی کوشش کی جائے۔ اس لیے کہ جو لوگ یہ کام کرتے ہیں وہ انہیں بدعت سمجھ کر نہیں کرتے اور شروع میں سلف کا یہ مزاج بیان کیا چکا ہے کہ اپنی رائے کو دوسرے پر مسلط نہیں کیا جاتا۔ راقم الحروف نے بعض ثقہ راویوں سے سنا ہے کہ ایک دفعہ کچھ حضرات مولانا مفتی محمد حسنؒ بانی جامعہ اشرفیہ لاہور کے پاس ایک فتویٰ تصدیق کرانے کے لیے لائے جس کا حاصل یہ تھا کہ بارہ ربیع الاول کو نکالا جانے والا جلوس بدعت ہے۔ بظاہر وہ لوگ اس فتوے کی رو سے اس جلوس کو روکنا چاہتے ہوں گے۔ مفتی صاحبؒ نے اس پر دستخط کرنے

سے یہ کہتے ہوئے انکار فرما دیا کہ بھائی اس دور جو جس طریقے سے بھی اللہ رسول کا نام لیتا ہے، اسے لینے دو۔  
 دیوبندی اور بریلوی اختلاف کا دوسرا محور بعض نظریاتی مسائل ہیں، جیسے حاضر و ناظر اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 کے عالم الغیب ہونے کا مسئلہ۔ ان مسائل میں بھی اگر دونوں طرف کے جید علما کی تحریروں کو سامنے رکھا جائے تو شاید  
 اختلاف اتنا گہرا نہیں ہوگا جتنا تاثر پیدا ہو گیا ہے۔

اس اختلاف کا تیسرا محور تکفیر کا فتویٰ ہے۔ مولانا احمد رضا خاں بریلوی نے علمائے دیوبندی کی بعض عبارات کو بنیاد بنا  
 کر ان پر کفر کا فتویٰ جاری کیا۔ دوسری طرف دیوبندیوں میں بھی بعض حضرات ایسے موجود رہے ہوں گے جو بریلویوں  
 کو مشرک قرار دیتے ہوں گے۔ یہ یقیناً بڑا سنگین معاملہ ہے۔ اس لیے کہ ایک دوسرے کے ایمان پر شکوک و شبہات پیدا  
 کر دینا کوئی معمولی بات نہیں، لیکن اس کے باوجود یہ خوش گوار حیرت کی بات ہے کہ یہ اختلاف بھی دونوں طرف کے  
 سنجیدہ علما کے تلخی اور کشیدگی کا باعث نہیں بنا۔ چنانچہ بریلوی علما مولانا احمد رضا خاں بریلوی کو اپنا مقتدا مانتے اور ان کی  
 بہت زیادہ عزت و توقیر کرتے ہیں، اس کے باوجود عملی طور پر ان کے فتویٰ تکفیر سے متفق نظر نہیں آتے۔ اس لیے سنجیدہ  
 بریلوی علما دیوبندیوں کے ساتھ کافروں والا برتاؤ اور معاملہ کبھی نہیں کرتے۔

اسی طرح جن کے خلاف تکفیر کے یہ فتوے جاری کیے گئے تھے، انہوں نے بھی اسے مناسب محل پر محمول کر کے  
 بات کو زیادہ بگڑنے نہیں دیا۔ مثال کے طور پر جن کے خلاف تکفیر کے فتوے دیے گئے، ان میں ایک نام مولانا اشرف علی  
 تھانویؒ کا ہے۔ راقم الحروف نے مولانا تھانویؒ کے متعدد خلفا سے سنا کہ مولانا تھانوی فرمایا کرتے تھے کہ جنہوں نے  
 واقعی مجھے کتاخ رسول سمجھ کر میرے خلاف فتوے دیے ہیں، اگرچہ یہ بات امر واقعہ کے خلاف ہے لیکن ان کو بہر حال  
 غلط فہمی ہوگئی، اس لیے میں انہیں اس میں معذور سمجھتا ہوں، نہ صرف معذور بلکہ ماجور سمجھتا ہوں۔ یعنی انہیں اس فتوے پر  
 بھی اجر ملے گا۔ اس حوالے مولانا تھانوی کے دو خلفا مولانا مفتی محمد حسنؒ اور حاجی محمد شریفؒ کا مکالمہ پیش خدمت ہے۔  
 حاجی محمد شریفؒ لکھتے ہیں:

”ایک دفعہ میں لاہور میں حضرت مفتی صاحبؒ کی مجلس میں بیٹھا ہوا تھا۔ عصر کی اذان ہوئی اور تمام حضرات اٹھ  
 گئے۔ مجھے عصر کے بعد فیصل آباد جانا تھا۔ مصافحہ کے لیے آگے بڑھا، سلام کیا اور عرض کیا نماز کے بعد مجھے جانا ہے۔  
 اس پر حضرت مفتی صاحب نے میرا ہاتھ اپنے دست مبارک میں لے لیا اور دیر تک دباتے رہے اور فرمایا: دیکھو! میرے  
 ایک سوال کا جواب دو۔ تم حضرت [تھانوی] کی خدمت میں بہت رہے ہو۔ یہ لوگ جو حضرت والا کی مخالفت کرتے  
 ہیں، کیا حضرت کی زبان مبارک سے بھی تم نے ان کے متعلق کوئی بات سنی؟

میں نے عرض کیا کہ میں نے تو حضرت کی زبان مبارک سے ان کی کبھی بھی برائی نہیں سنی۔ بلکہ ایک دفعہ کسی  
 صاحب کے سوال پر حضرت نے فرمایا تھا: دیکھنا یہ چاہیے کہ یہ لوگ جو میری مخالفت کرتے ہیں، اس مخالفت کا منشا کیا  
 ہے۔ اگر منشا حب رسول ہے تو میں نہ ان کو معذور بلکہ ماجور سمجھتا ہوں۔ یہ میری مخالفت کی وجہ سے ان کو اجر ملے  
 گا۔ اس پر حضرت مفتی صاحب نے فرمایا کہ اور میں تو حضرت کی خدمت میں بہت زیادہ رہا ہوں، مجھے ایک واقعہ بھی  
 یاد نہیں کہ حضرت نے ان کو برائی سے یاد کیا ہو۔“ (۳۱)

مولانا قاضی مظہر حسینؒ کے والد مولانا قاضی محمد کرم الدین دبیر نے جب باطنی استفادے کے سلسلے میں مولانا حسین احمد مدنیؒ سے رجوع کیا تو اس سے پہلے وہ سیال شریف کی گدی سے منسلک اور وابستہ تھے جہاں کا ذوق ظاہر ہے کہ علمائے دیوبند کے مزاج سے مکمل ہم آہنگ نہیں تھا۔ اس کے باوجود مولانا مدنیؒ نے دبیر صاحبؒ کو اسی گدی سے منسلک رہنے کا مشورہ دیتے ہوئے تحریر فرمایا: ”تجدید بیعت کی ضرورت نہیں، آپ اپنے سابق شیخ کے تلقین کردہ وظیفہ پر عمل کریں، میں آپ کے لیے اور آپ کے عزیز کے لیے حسن خاتمہ کی دعا کرتا ہوں“ (۳۲)۔

اس کے علاوہ علمائے دیوبند اور پنجاب سمیت برصغیر کے مختلف علاقوں کی معروف خانقاہوں اور گدیوں کے درمیان جو اچھے تعلقات رہے، وہ ایک مستقل تاریخ ہیں جس کا کچھ نمونہ سید نفیس شاہ صاحبؒ نے ”حکایت مہر و وفا“ میں بیان کر دیا ہے۔ معروف کالم نگار عطاء الحق قاسمی کے والد مولانا بہاؤ الحق قاسمیؒ نے بھی مختلف فرقوں کی آویزش کم کرنے کے لیے ”اسوہ اکابر“ کے نام سے اسی طرح کا ایک رسالہ لکھا تھا۔ انہیں دو رسالوں سے یہاں ایک دو مثالیں نقل کرنے پر اکتفا کیا جاتا ہے۔

مولانا میاں شہیر محمد شرق پوری کا نام نامی محتاج تعارف نہیں۔ شرق پور شریف کا شمار پنجاب کی چند اہم خانقاہوں اور گدیوں میں ہوتا ہے۔ میاں شہیر محمدؒ کے خلیفہ صوفی محمد ابراہیم قصوریؒ نے ان کے حالات زندگی پر ایک کتاب ”خزینۃ معرفت“ لکھی ہے۔ اس میں انہوں نے میاں صاحبؒ اور مولانا انور شاہ کشمیریؒ کے تعلقات کا واقعہ لکھا ہے جو سید نفیس شاہ صاحبؒ نے بھی اسی کتاب کے حوالے سے لکھا ہے۔ مولانا بہاؤ الحق قاسمیؒ نے یہ واقعہ ذرا تفصیل سے لکھا ہے۔ یہاں سید نفیس شاہ صاحب کی کتاب ”حکایت مہر و وفا“ سے صوفی محمد ابراہیم کے الفاظ میں نقل کیا جاتا ہے:

”مولانا نور علی شاہ صدر مدرس دیوبند ہمراہ مولوی احمد علی صاحب مہاراجا لہوری شرق پور شریف حاضر ہوئے اور حضرت میاں صاحبؒ کو بڑی ارادت سے ملے۔ آپ ان سے کچھ باتیں کرتے رہے اور شاہ صاحب خاموش رہے۔ پھر آپ نے مولانا انور شاہ صاحب کو بڑی عزت سے رخصت کیا۔ موٹر کے اڈے تک حضرت میاں صاحب رحمۃ اللہ علیہ خود سوار کرانے کے لیے ساتھ تشریف لائے۔ شاہ صاحب (علامہ انور شاہ) نے میاں صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے کہا ”آپ میرے کمر پر ہاتھ پھیر دیں“۔ آپ نے ایسا ہی کیا اور رخصت کر کے واپس مکان پر تشریف لائے۔ بعد ازاں آپ نے بندہ [صوفی محمد ابراہیم] سے فرمایا: شاہ صاحب بڑے عالم ہو کر میرے جیسے خاکسار سے فرما رہے تھے کہ میری کمر پر ہاتھ پھیر دیں۔ اور میاں صاحب نے فرمایا کہ دیوبند میں چار نوری وجود ہیں۔ ان میں ایک شاہ صاحب بھی ہیں“ (۳۳)۔

پیر سید جماعت علی شاہ صاحبؒ کا ایک واقعہ بھی ”حکایت مہر و وفا“ سے پیش کیا جاتا ہے:

”حضرت مولانا سید محمد اسلم صاحب خطیب مسجد قادری لاکل پور نے خود راقم سطور [سید نفیس شاہ صاحب] سے بیان فرمایا کہ میں نے علی پور شریف میں اپنے استاذ محترم حضرت صاحبزادہ محمد حسین شاہ صاحب (خلف الرشید حضرت پیر حافظ سید جماعت علی شاہ صاحب علی پوری) سے دورہ حدیث سے پہلے کی کتابیں پڑھی تھیں۔ ایک روز میرے والد صاحب حضرت مولانا عبدالغنی شاہ صاحب (م: ۱۹۴۰) خلیفہ اعظم زبدۃ العارفین حضرت سید جماعت علی شاہ صاحب ثانی علی پوری رحمۃ اللہ علیہ نے ارشاد فرمایا: میرا خیال ہے تم اپنی تعلیم مکمل کر لو۔ دورہ حدیث شریف کے

لیے دو جگہ ہیں۔ دارالعلوم دیوبند اور منظر اسلام بریلی۔ جہاں تمہارا جی چاہے وہاں چلے جاؤ اور تکمیل کرو۔ میں نے عرض کیا میں کہ میں اپنے استاد حضرت صاحبزادہ محمد حسین شاہ صاحب کے مشورے سے کوئی فیصلہ کروں گا۔ حضرت صاحبزادہ صاحب نے دارالعلوم دیوبند کا مشورہ دیا..... اس زمانے میں مرشدی و مولائی حضرت اقدس ثانی صاحب علی پوری ابھی حیات تھے۔ ان کی خدمت میں حاضر ہو کر دعا کی درخواست کی، انہوں نے دارالعلوم دیوبند جانے پر بشاشت ظاہر فرمائی اور دعواتِ صالحہ سے مجھے رخصت کیا۔“

خط کشیدہ عبارت سے معلوم ہوا کہ ان حضرات کی نظر میں اصل مقصود حدیث پڑھنا تھا، اس کے لیے دیوبند اور بریلی برابر تھے، بلکہ اختلافِ مشرب کے باوجود دیوبند کے انتخاب پر خوشی کا اظہار فرمایا جا رہا ہے۔

ایک آخری واقعہ عرض کر کے اس بات کو ختم کیا جاتا ہے۔ راقم الحروف نے خود مولانا مجاہد الحسنی حفظہ اللہ سے جو سید عطاء اللہ شاہ بخاری کے رفیق و خادم تھے، متعدد بار سنا کہ جب ۱۹۵۳ء کی تحریک ختم نبوت کے سلسلے میں تحریک کی مرکزی قیادت لاہور جیل میں تھی، ان میں سید عطاء اللہ شاہ صاحب بھی تھے اور بریلوی مکتب فکر کے مولانا ابوالحسنات بدایونی بھی تھے۔ مولانا مجاہد الحسنی بتلاتے ہیں کہ میں نے یہ منظر بھی دیکھا کہ مولانا ابوالحسنات فقہائے حاجت کے تشریف لے گئے ہیں اور سید عطاء اللہ شاہ بخاری ان کی خدمت کے لیے وضو کے پانی کا لوٹا لے کر باہر کھڑے ہیں۔

فرقہ دارانہ بنیادوں کے علاوہ برصغیر فکری اختلافات کا وجود بھی رہا ہے۔ خاص طور پر دو حوالوں سے، ایک تو تعلیمی نظام کے حوالے سے، اس سلسلے میں دیوبند اور علی گڑھ خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ دوسرے سیاسی پالیسی کے حوالے سے، خاص طور انگریزوں کے ساتھ تعلقات کی نوعیت کے اعتبار سے۔ دونوں سطحوں پر سرسید احمد خاں نے مسلمانوں کو وہ مشورے دیے جو عام علما بالخصوص علمائے دیوبند کی سوچ سے مختلف تھے۔ لیکن اس کے باوجود ان مختلف حلقہ ہائے فکر میں منافرت کی وہ فضا نہیں تھی جس کا تاثر آج کل بعض تحریروں یا بیانات سے ملتا ہے۔ یہاں یہ بات ذہن میں رکھنی چاہیے کہ سرسید احمد کی دین کی تعبیر و تفریح کے سلسلے کی کاوشیں اور ان کی تعلیمی اور سیاسی فکر دو الگ چیزیں ہیں۔ جہاں تک اول الذکر کا تعلق ہے، وہ سرسید احمد خاں کی خالص ذاتی آرا ہیں جن سے خود ان اپنے حلقہ فکر میں بہت کم اتفاق کیا گیا ہے، تاہم تعلیمی اور سیاسی سوچ کا معاملہ ذرا مختلف ہے۔

یہاں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ فکری سطح کے اختلاف کے باوجود دونوں طرف سے ہمیشہ ایک دوسرے کے ساتھ احترام کا رشتہ برقرار رہا ہے۔ مولانا اشرف علی تھانویؒ نے امداد الفتاویٰ میں سرسید احمد خاں کی دینی فکر پر شدید تنقید کی ہے، لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ مولانا تھانویؒ ہی نے اپنے مواعظ و ملفوظات میں نہ صرف سرسید احمد خاں کی ذاتی خوبیوں کا اعتراف کیا ہے بلکہ اختلافِ رائے کے باوجود ان کے حسن نیت کا ذکر کرنے کے ساتھ ساتھ ان کے اخلاق اور مردوت کے واقعات تفصیل سے بیان فرمائے ہیں جنہیں اگر مولانا تھانویؒ کے مواعظ و ملفوظات وغیرہ سے کیجا گیا جائے تو شاید ایک کتابچہ تیار ہو جائے۔

دیوبند اور علی گڑھ دو الگ نظام ہائے تعلیم تھے جو اپنی سمجھ کے مطابق مسلمانوں کی مختلف نوعیت کے ضروریات کو پورا کر رہے تھے، لیکن دونوں جگہوں کے نہ صرف یہ کہ بہت اچھے مراسم اور روابط تھے بلکہ ایک دوسرے سے استفادے کی

ضرورت کا احساس بھی موجود تھا۔ چنانچہ دارالعلوم دیوبند کے ابتدائی جلسہ ہائے تقسیم اسناد میں سے ایک میں علی گڑھ کالج کی طرف سے نمائندگی کے طور پر صاحبزادہ آفتاب احمد شریک ہوئے۔ انہوں نے تجویز پیش کی کہ دارالعلوم کے تعلیم یافتہ علی گڑھ کالج انگریزی پڑھنے جایا کریں۔ (۳۵) اسی طرح اسی جلسے میں اپنے خطاب کے دوران مولانا نانوتوی نے دارالعلوم کے نصاب کی خصوصیات اور اس کے مقاصد بیان کرتے ہوئے فرمایا:

”اس کے بعد (یعنی دارالعلوم کے تعلیمی نصاب سے فارغ ہونے کے بعد) اگر طلبہ مدرسہ ہذا، مدارس سرکاری میں جا کر علوم جدیدہ حاصل کریں تو ان کے کمال میں یہ بات زیادہ مؤید ثابت ہوگی“ (۳۶)۔

اسی طرح انگریز حکومت کے ساتھ تعلقات یا ان کے بارے میں رویہ کیا ہونا چاہیے، یہ عام طور پر بڑا حساس موضوع رہا ہے۔ لیکن آزادی سے پہلے کی تاریخ اٹھا کر دیکھیں تو معلوم ہوتا ہے کہ اس حوالے سے اختلاف افکار کی موجودگی کے باوجود ایک دوسرے کے احترام کی روایت موجود تھی، یہ نہیں تھا کہ پالیسی معاملات میں جس کی رائے مختلف ہو وہ خدا اور نہ معلوم کن کن القاب کا مستحق ٹھہرے۔

اس سلسلے میں ایک مثال راقم الحروف اپنے ہی ایک سابقہ مضمون سے بعینہ نقل کرنا مناسب سمجھتا ہے۔

جب شیخ الہند مولانا محمود حسن مالٹا کی اسارت سے واپس آئے تو ان سے ملاقات کرنے والوں اور انہیں انگریز کے خلاف جدوجہد سے الگ ہونے کا مشورہ دینے والوں میں ایک نام مولانا رحیم بخش کا بھی ہے۔ مولانا سید حسین احمد مدنی کے سوانح نگار مولانا فریدالوحیدی ان کے تعارف میں لکھتے ہیں: ”ریاست بہاولپور کے مدارالہمام تھے، حضرت گنگوہی کے متوسلین میں اور علماء کرام کے بڑے معتقد تھے، تاہم حکومت برطانیہ کے خیرخواہ اور معتمد تھے“ (۳۷)۔ انہی مولانا رحیم بخش کے بارے میں مولانا مدنی کے والد ماجد مولوی سید حبیب اللہ صاحب کے حالات میں لکھا ہے:

”اتفاق سے اسی زمانے میں نواب صاحب بہاولپور بھی حج و زیارت کے لیے حاضر ہوئے۔ ان کے وزیر اعظم مولانا رحیم بخش صاحب بڑے عالم متقی اور باخدا شخص تھے اور حضرت قطب عالم گنگوہی کے متوسلین میں سے تھے۔ انتظامات کے لیے وہ نواب صاحب کی آمد سے پہلے ہی مدینہ طیبہ حاضر ہوئے۔ قدرتی طور پر ان کو مولوی صاحب [مولوی حبیب اللہ] اور ان کے حضرت گنگوہی کے خلفا صاحبزادگان سے خصوصی تعلق اور عقیدت ہو گئی اور نواب صاحب آئے تو موصوف نے ان کی جانب سے دس روپیہ ماہوار کا وظیفہ مقرر کر دیا، یہ ساری مستقل آمدنیاں تھیں“۔ (۳۸)

گویا ایک طرف تو مولانا رحیم بخش حکومت برطانیہ کے ”خیرخواہ اور معتمد“ تھے، دوسری طرف وہ ”بڑے عالم متقی اور باخدا شخص“ تھے اور ان کے ساتھ تعلقات کی نوعیت وہ ہے جو اقتباس بالا سے سمجھ میں آ رہی ہے۔

مولانا ابوالکلام آزاد نے اپنی آپ بیتی India Wins Freedom کے آغاز ہی میں اس بات کا اظہار کیا ہے کہ انہوں نے اپنے ”آزاد“ تخلص کا انتخاب سرسید احمد خاں کی تحریروں سے متاثر ہو کر کیا۔ مولانا نے غبارِ خاطر میں موسیقی کے بارے میں اپنی بہت نرم رائے کا اظہار کیا ہے۔ اتاترک کے اصلاحات کے بارے میں مولانا کا نقطہ نظر بیان کرتے ہوئے اصغر علی انجینئر صاحب لکھتے ہیں:

”جب کمال پاشا نے ترکی میں بغاوت کی اور خلافت کو اقتدار سے بے دخل کر دیا اور خلافت کے ادارے کو فرسودہ قرار

دیا تھا مولانا [ابوالکلام آزاد] نے اتاترک کی جدید اصلاحات کا استقبال کیا تھا اور مسلمانوں کو خلافت کے ادارے کی حفاظت کی کوششوں کو ترک کر دینے کا مشورہ دیا تھا جس سے ترکی لیڈران خود دست بردار ہو گئے تھے۔“ (۳۹)

مولانا آزاد کی اس رائے سے اتفاق یا اختلاف تو الگ معاملہ ہے، لیکن یہ ظاہر ہے کہ یہ رائے علماء کے عام حلقوں میں موجود رائے سے بالکل ہٹ کر ہے۔ کہنے کا مقصد یہ ہے کہ اس طرح کی باتوں کے باوجود ان حلقوں میں مولانا آزاد کے لیے پائے جانے احترام میں کوئی کمی واقع نہیں ہوئی۔

## حواشی

- (۲۵) مولانا مناظر احسن گیلانی: ص ۱۱۸ مکتبہ عمر فاروق کراچی
- (۲۶) وعظ الہدیٰ والمغفرۃ ص ۵۰ مطبوعہ مکتبہ تھانوی کراچی در مجموعہ مواعظ اشرفیہ
- (۲۷) کیرانوی، حبیب احمد، مقدمہ، إعلیٰ السنن (قواعد فی علوم الفقہ) إدارة القرآن والعلوم الإسلامیہ، ص ۲۲۴۔
- (۲۸) مولانا احمد علی لاہوری کے حیرت انگیز واقعات ص ۲۵۶، خود از خدام الدین ۲۳ مئی ۱۹۹۶ء
- (۲۹) خطبات و مقالات سید ابوبکر غزنوی رحمہ اللہ، ترتیب و تخریج میاں طاہر نثار طارق اکیڈمی فیصل آباد ص ۲۲۲-۲۲۵
- (۳۰) مفتی محمد شفیع: وحدت امت، دارالاشاعت کراچی ص ۱۵
- (۳۱) حاجی محمد شریف ملتان: اصلاح دل، ادارہ تالیفات اشرفیہ ملتان ص ۲۵۴
- (۳۲) عبدالجبار سلفی: احوال دبیر، قاضی کرم الدین دبیر اکیڈمی پاکستان ص ۶۲
- (۳۳) سید نفیس شاہ الحسینی: حکایت مہر و وفا، دارالانفاس لاہور ص ۱۹
- (۳۴) حوالہ بالاص ۲۷
- (۳۵) مولانا مناظر احسن گیلانی: سوانح قاسمی، مکتبہ رحمانیہ لاہور ۲/۲۹۶
- (۳۶) حوالہ بالاص ۲۸۱
- (۳۷) فرید الوحیدی، مولانا، شیخ الاسلام مولانا حسین احمد مدنی: ایک تاریخی و سوانحی مطالعہ ص ۲۱۷ مکتبہ محمودیہ لاہور ۱۹۹۵ء۔
- (۳۸) حوالہ بالاص ۵۵۔

<http://newageislam.com/urdu-section/> (۳۹)

## برصغیر میں برداشت کا عنصر - دو وضاحتیں

”برصغیر کی دینی روایت میں برداشت کا عنصر“ کے عنوان سے میرا ایک مضمون دو قسطوں میں الشریعہ میں شائع ہوا جو درحقیقت پاکستان انسٹی ٹیوٹ فار پیس سٹڈیز کی طرف سے شائع ہونے والے ایک کتابچے کا ابتدائی حصے کے علاوہ باقی حصہ تھا۔ الحمد للہ اس کتابچے اور مضمون کو بہت پذیرائی ملی، بلکہ اتنی پذیرائی کہ مجھے خیال ہونے لگا کہ میں نے ایک فضول کام کیا ہے۔ اس لیے کہ جس بات کو سب مان رہے ہیں، اسے ثابت کرنا تحصیل حاصل کی طرح ہے۔ پذیرائی اور حوصلہ افزائی کرنے والے تمام حضرات کا شکریہ۔ تاہم بہت جلد اس وقت یہ احساس ہوا کہ واقعی یہ باتیں عرض کرنے کی ضرورت تھی جب تک کہ اس پر ایک خاص مہم شروع ہوگئی اور موبائل اور دیگر سوشل میڈیا کے ذریعے ناقابل بیان قسم کے پٹی آئی ٹائپ پیغامات آنے لگے۔ مجھے ان سے بھی کوئی گلہ نہیں، اس لیے کہ جس طرح کی ان نوجوانوں کی ذہنی تربیت ہوئی ہے، اس کے مطابق یہ سب کچھ دینی حمیت کے تقاضے سمجھ کر ہی کر رہے ہوتے ہیں اور کان اٹمہ علی من افتاءہ کے مطابق معذور ہوتے ہیں۔ اس میں میرے لیے یہ پہلو اطمینان کا ہے کہ ایک بے عمل انسان کو مفت میں ان کی حسنت مقبولہ حاصل ہو گئیں۔ اللہ تعالیٰ مزید نیکیاں عافیت ہی کے راستے سے عطا فرمائیں۔

اسی سلسلے کی ایک کڑی ایک نوجوان اور جو شیے عالم اور لکھاری کی وہ تحریر ہے جو دیگر ماہناموں کے علاوہ الشریعہ میں بھی شائع ہوئی ہے۔ مجھے اس طرح کی تحریروں کا جواب لکھنے کی عادت نہیں ہے، اس لیے کہ جہاں اپنی ذات کے دفاع کا تاثر بھی پیدا ہو جائے وہاں کچھ عرض کرنا اچھا نہیں لگتا۔ دوسرے میری کمزوری یہ ہے کہ میں نے قلم میں روشنائی بھرنا ہی سیکھا ہے، بارود نہیں۔ اس سے پہلے بھی میرے ساتھ اس طرح کی ”وارداتیں“ ہو چکی ہیں۔ چند سال پہلے جب تصویر کی حرمت کا ”متفقہ فتویٰ“ آیا تو میں نے صرف یہ عرض کرنے کا گناہ کر لیا تھا کہ تصویر کے کئی پہلو صحابہ و تابعین کے زمانے سے مختلف فیہ چلے آ رہے ہیں اور اب تک ہیں، اس لیے ترجیح جسے چاہیں دیں، تمام آراء کا احترام ملحوظ رہے۔ اس پر اسی طرح کا ایک جوابی مضمون متعدد مجلات میں شائع ہوا تھا، بلکہ ایک مجلے کے مدیر نے تو فون پر معذرت بھی کی ہم آپ کی بات سے متفق ہیں، لیکن فلاں بڑی شخصیت کے دباؤ کی وجہ سے یہ شائع کرنا پڑا۔ اس وقت

\* شیخ الحدیث جامعہ اسلامیہ امدادیہ فیصل آباد



بھی میں نے جواب دینے کی ضرورت محسوس نہیں کی، اب بھی حالیہ تردیدی مضمون کا جواب دینے کا ارادہ نہیں۔ ایسی تحریروں کے لیے میرا مختصر جواب یہی ہوتا ہے کہ میرے اصل مضمون کو دوبارہ توجہ اور غور سے پڑھ لیا جائے۔ البتہ جو ایڈیٹرز اس تردیدی مضمون میں اٹھائے گئے ہیں اگرچہ وہ یہاں غیر متعلقہ ہیں تاہم کسی اور فرصت میں اگر ارادہ بنا اور ضرورت محسوس ہوئی تو ان پر بھی اپنی طالب علمانہ گزارشات مستقل طور پر پیش کی جاسکتی ہیں۔ اصل میں مسئلے کا ایک پہلو مناظرانہ ہے۔ اس کے تحت کئی بزرگ خاصا کام فرما چکے ہیں اور یہ کہا جاتا ہے کہ ان حضرات نے تقیہ کی چادر اتار کر پھینک دی ہے۔ دوسرا فقہی، اصولی اور کلامی ہے کہ اس مواد کے سامنے کی بعد کیا تکفیر کے لیے درکار شرائط پوری ہو جاتی ہیں، اس دوسرے پہلو پر تفصیلی کام نہ ہونے کے برابر ہے، اس لیے بذات خود کئی یہ موضوع توجہ طلب تو ہے لیکن میرے مذکورہ مضمون کا اصل موضوع یہ نہیں ہے۔ یہ توقع بھی نہ رکھی جائے کہ ایک شعلہ آگن مضمون کے جواب میں کسی بحث میں پڑ جاؤں گا۔

البتہ یہاں دو باتوں کی وضاحت ضروری محسوس ہوتی ہے۔ ایک یہ کہ سلفی صاحب نے یہ کہا ہے کہ مولانا شمس الحق افغانی نے علوم القرآن میں لکھی گئی اپنی بات سے رجوع کر لیا ہے۔ لیکن اس کے ثبوت کے لیے جس مکتوب کا مختصر سا اقتباس پیش کیا ہے اس میں صرف تصحیح کرنے کا وعدہ کیا ہے۔ تصحیح کے ارادے، عملاً تصحیح کرنے اور رجوع میں فرق کے علاوہ یہاں یہ بات اہم ہے کہ حضرت افغانی نے اس سلسلے میں اپنی کتاب میں کیا تبدیلی فرمائی۔ کیا یہ پورا حصہ حذف کر دیا، یہ فرمایا کہ یہ حوالے غلط ثابت ہوئے (جو کہ بظاہر ناممکن ہے)، کسی حاشیے کا اضافہ فرمایا، یا ناشرین کو کوئی اور ہدایت فرمائی، یا تصحیح کا ارادہ ظاہر کرنے کے بعد رائے تبدیل ہو گئی۔ جب تک یہ سامنے نہ ہو تب تک کچھ کہنا مشکل ہے۔ میں نے اپنے طور پر بازار سے پتا کرایا تو پتا چلا کہ اب تک یہ حصہ حسب سابق ہی چھپ رہا ہے۔ کسی کے پاس واقعی مولانا کا تصحیح شدہ کوئی نسخہ ہو تو اس سے ضرور آگاہ فرمائیں، ان کی مہربانی ہوگی۔ بالفرض مان لیا جائے کہ انہوں نے علوم القرآن کی یہ پوری کی فصل ہی واپس لینے کا اعلان اور اسے آئندہ شائع نہ کرنے کی ہدایت فرمائی ہو تو تب بھی میری بحث پر کوئی فرق نہیں پڑتا۔ ایک شخصیت کی بجائے کسی اور کا حوالہ آجائے گا وہ بھی تب جبکہ مولانا افغانی کی اس طرح کی تحریر دستیاب ہو جائے جس میں انہوں نے اپنی بات میں جزوی تصحیح یا توضیح کی بجائے اس سے مکمل رجوع کر لیا ہو۔ اگر مولانا سلفی کے پاس ایسی تحریر موجود تھی تو اسے اپنے مضمون میں ذکر کرنے کی وجہ سمجھ میں نہیں آسکتی۔

دوسری بات یہ ہے کہ میں نے مولانا کریم الدین دیر (والد مولانا قاضی مظہر حسین رحمہ اللہ) کے کچھ اقتباسات پیش کئے ہیں۔ یہاں بھی ”حمیت دینی“ کے غلبے میں سلفی صاحب کو یہ غلطی لگ گئی ہے کہ میں ان کی طرف شیعہ کی عدم تکفیر کا قول منسوب کرنا چاہتا ہوں۔ اس خاندان کا تکفیر کا قائل ہونا انظر من الشمس ہے۔ میرے حواس ابھی اتنے صحیح سالم ضرور ہیں کہ میں ایسی غلط بیانی سے بچوں جو چل ہی نہ سکتی ہو اور اس کا غلط ہونا ہر ایک کو معلوم ہو۔ ویسے مولانا دیر بڑے آدمی ہیں، لیکن فتوے کی دنیا میں اتنا بڑا نام نہیں ہیں کہ تکفیر کے حوالے سے مجھے ان کی بات سے دوز کار استدلال کی ضرورت ہوتی۔ ان کی بجائے اور کئی نام باسانی لیے جاسکتے تھے۔ چلتے چلتے ایک مثال اور عرض کر دوں،

علامہ بحر العلوم، ملا نظام الدین بانی درس نظامی کے صاحبزادے ہیں، لکھنؤ میں رہتے تھے لیکن اہل تشیع کے ساتھ اختلاف بلکہ جھکڑے اور جان کے خطرے کی وجہ سے انہیں لکھنؤ چھوڑنا پڑا، ان کے لقب بحر العلوم ہی سے ان کے علمی مرتبے کا اندازہ ہو جاتا ہے، ان کی دیگر تصانیف کے علاوہ اصول فقہ پر ایک معروف کتاب ہے فوائح الرحموت شرح مسلم الثبوت، اس میں وہ عموماً اہل تشیع کا تذکرہ سخت الفاظ میں کرتے ہیں، لیکن جہاں ان کی تکفیر کی بحث آئی ہے وہاں انہوں نے عدم تکفیر کو مدلل انداز سے ترجیح دی ہے، یہاں ان کی مثال صرف ضمنیاً یہ عرض کرنے کے لیے دی ہے کہ اگر تکفیر ہی کے حوالے سے کسی کا نام لینا ہوتا تو علامہ بحر العلوم کا لے لیتا جو اہل تشیع کے ڈسے ہوئے بھی ہیں اور فقہی دنیا میں مولانا دبیر کے مقابلے میں بہت بڑا نام ہیں۔ لیکن یہاں مدعا ہی اور ہے۔ میں نے مولانا کرم الدین دبیر کی عبارتیں اس سیاق میں پیش کی ہیں کہ جو حضرات اہل تشیع کے خلاف مناظرے کرتے رہے ان میں بھی سنجیدہ حضرات ایسے بھی تھے جن کی بھرپور یہ خواہش ہوتی تھی کہ ماحول میں کشیدگی پیدا نہ ہو۔ میرے اس مدعا پر مولانا کرم الدین کی عبارتیں واضح طور پر دلالت کر رہی ہیں۔ اگر اس کے ساتھ یہ ملا لیا جائے کہ وہ بعد میں تکفیر کے بھی قائل ہو گئے تھے (اگرچہ حاشیہ میں انہوں نے کفر کا لفظ استعمال نہیں کیا، اسلام سے واسطہ نہ ہونے کے لازمی معنی تکفیر کے نہیں ہوتے، تاہم ویسے حقیقت یہی ہے کہ وہ اور ان کے صاحبزادے تکفیر کے قائل تھے) تو میرا استدلال اور پختہ ہو جاتا ہے کہ اہل تشیع سے مناظرے کرنے اور تکفیر کا فتویٰ رکھنے کے باوجود وہ کہہ رہے ہیں کہ ماحول میں تلخی پیدا نہ ہونے پائے، اب ذرا یہ بات ذہن میں رکھ کر وہ شیعوں کے کفر کے قائل تھے درج ذیل اقتباسات دوبارہ پڑھئے، ان کا مزاج بڑھ جائے گا اور ماحول کو تلخی سے بچانے کے حوالے سے میرا استدلال اور مضبوط ہوتا نظر آئے گا کہ یہ باتیں وہ شخص کہہ رہا ہے جو ان کی تکفیر کا قائل ہے:

”افسوس کہ آج کل انقلاب زمانہ سے ایسا تو کوئی مردِ خدا دنیا میں ڈھونڈنے سے نہیں ملتا جو بنی نوع انسان [بنی نوع انسان کا لفظ اہم ہے] میں اتفاق اور اتحاد بڑھانے کی سبیل پیدا کرنے کی سعی کرے۔ لیکن اختلاف ڈالنے اور تفرقہ پیدا کرنے والے ہزاروں پہلوان ہر طرف گونجتے پھرتے ہیں“

”صاحبان! جب تک دونوں فرقوں میں ایسے مجذوب الخیال اور مسلوب الحواس لوگ جن جن کر ”کالا پانی“ نہ بھیج دیے جائیں ان دونوں فرقوں میں یکجہتی اور اتحاد قائم ہونا مشکل ہے۔“

میرا خیال ہے کہ مولانا کرم الدین کے پیروکاروں کو میرے جیسے غریب طالب علموں کی خبر لینے کی بجائے ان کی اس تجویز پر عمل کی کوئی سبیل ڈھونڈنی چاہیے۔

بہر حال میں نے شیعہ سنی مسئلے کے حوالے سے تاریخی تناظر میں تین باتیں کہیں۔ ایک یہ کہ بطور فرقہ شیعہ کی تکفیر اہل السنّت کا منفقہ فتویٰ نہیں ہے۔ دوسرے یہ کہ ملی تحریکات میں وہ شامل رہے ہیں (شامل کرنا چاہئے یا نہیں یہ میرا موضوع اور مسئلہ نہیں ہے، یہ ان قائدین کے فیصلے کا کام ہے جو میدان میں ہیں، میرے مضمون کا مقصد تو تاریخ کا یہ گوشہ واضح کرنا تھا کہ ایسا بھی ہوتا رہا ہے) تیسرے یہ کہ جو حضرات شیعوں کے کام خلاف کرتے رہے ہیں وہ بھی اس

طرح کے ماحول کے روادار نہیں تھے جو آج کل بنا ہوا ہے (موجود ماحول کے اسباب اور ذمہ داری کا تعین بھی میرے مضمون کے موضوع سے خارج ہے)، تیسری بات کے سلسلے میں مولانا کریم الدین کے حوالے میں میں نے نقل کئے ہیں، ان حوالوں کا پہلی بات کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے۔ پہلی اور تیسری بات کے درمیان متعدد صفحات کا فاصلہ ہے۔ قارئین سے گزارش ہے کہ میرے مضمون میں جہاں سے مولانا کریم الدین کے حوالے شروع ہو رہے ہیں وہاں سے میری تمہید ایک مرتبہ پھر دیکھ لیں۔

تاہم ایک جگہ میرے الفاظ ہیں ”احمد شاہ عیسائی کے ساتھ ان شیعہ صاحب کا مقابل کرتے ہوئے مؤخر الذکر سے شکوہ کتناں ہیں کہ انہیں مسلمان ہو کر ایسا اقدام نہیں کرنا چاہئے تھا؟“ یہاں مسلمان کا لفظ بھی تکفیر عدم تکفیر کے حوالے سے نہیں بلکہ شیعہ بمقابلہ عیسائی ہے۔ تاہم پھر بھی اگر سلفی صاحب کی تسلی نہ ہو تو خط کشیدہ لفظ کی جگہ ”مسلمان کہلا کر“ پڑھ لیا جائے تب بھی میرا مدعا حاصل ہے۔ جو صاحب بھی آئندہ میری تحریر شائع کریں وہ یہی متبادل لفظ اختیار فرمائیں۔ بس اتنی سی بات تھی۔ -- خاص اس عبارت کی نشان دہی بھی سلفی صاحب نے نہیں کی، میں نے از خود ڈھونڈی ہے۔ -- اس لفظ کے علاوہ پورے مضمون میں ایک لفظ بھی ایسا نہیں ہے جس سے وہ اعتراض پیدا ہوتا ہو جس کی عمارت خواہ مخواہ کھڑی کر لی گئی۔ اگر سیاق و سباق پر غور کرنے میں دقت ہو رہی تھی تو ایک چھوٹے سے خط کے ذریعے ہی پوچھ لیتے تو مسئلہ حل ہو جاتا۔

یہاں یہ بھی عرض کر دوں کہ شیعہ سنی مسئلے پر تاریخی تناظر میں جو تین باتیں میں نے کہی ہیں، ان پر پورے شرح صدر کے ساتھ اب بھی قائم ہوں۔ سنا ہے کہ ایک طریقہ واردات یہ بھی چلتا ہے بعض اوقات خود ہی یہ مشہور کر دیا جائے کہ فلاں صاحب نے میرے کہنے پر رجوع کر لیا ہے۔ جیسے میڈیا والے کہتے ہیں کہ ہماری خبر پر فلاں حاکم نے فلاں معاملے کا نوٹس لے لیا ہے۔ اگر اپنی غلطی سمجھ آ جائے تو اس سے رجوع کرنا انسان کا فرض ہے، لیکن میں تاحال ان تینوں باتوں پر پورے شرح صدر کے ساتھ قائم ہوں۔ میری طرف اس طرح کا کوئی وارداتی رجوع منسوب نہ کیا جائے۔

بات قدرے لمبی ہو گئی، ہمارے جو شیخ عزیز (اللہ ان کا جوش و جذبہ مثبت کاموں میں استعمال کرائے) نے جو لفظ میرے لیے جا بجا استعمال فرمائے ہیں، ان کے ہوتے ہوئے ان سے تو توقع نہیں کہ وہ میرے مشورے کو کوئی اہمیت دیں گے۔ تاہم دیگر نوجوانوں سے گزارش ہے جب آپ کو کسی کی تحریر پڑھ غصہ آنے لگے اور جواب لکھنے کے لیے جوش پیدا ہو تو ہمیشہ تھوڑا سا توقف کر لیں، اور الگ الگ مجلسوں میں اس تحریر کو کھنڈے انداز سے متعدد بار پڑھیں۔ پھر سوچنا شروع کریں کہ اس میں کون سی باتیں قابل اعتراض ہیں اور کیا لکھنا ہے، وگرنہ آپ سے ایسی غلطیاں سرزد ہونے کا امکان ہے جو خود آپ کے لیے پشیمانی کا باعث بنیں گی۔

بس آج اتنا ہی۔ جو شیخ اور غصیلے مضمون کے باقی اجزا کے بارے میں شیخ سعدی کے لفظوں میں بس یہی کہ:

دندان کہ مارا سر جنگ نیست وگرنہ مجال سخن تنگ نیست

## موجودہ پر تشدد تحریکیں اور دیوبندی فکر و مزاج

گزشتہ دنوں بی بی سی اردو کی ویب سائٹ پر اس کے ایک نامہ نگار کا ایک شذرہ شائع ہوا ہے۔ مناسب معلوم ہوتا ہے اپنی بات کا آغاز اسی کو نقل کرنے سے کیا جائے:

”ہائیکس اور تیس مئی کے دوروز میں نے اتر پردیش کے قصبے دیوبند میں گزارے، وہی دیوبند جس نے گزشتہ ڈیڑھ سو برس میں ہزاروں جید سنی علماء پیدا کیے، جن کے لاکھوں شاگرد برصغیر اور دنیا کے کونے کونے میں پھیلے ہوئے ہیں۔ آج بھی دارالعلوم دیوبند سے ہر سال چودہ سو کے لگ بھگ طلباء عالم بن کر نکل رہے ہیں۔ دیوبند، جس کی ایک لاکھ سے زائد آبادی میں مسلمانوں کا تناسب ساٹھ فیصد ہے، وہاں پہنچنے سے قبل میرا تصور یہ تھا کہ یہ بڑا خشک سا قصبہ ہوگا جہاں علماء کی آمریت ہوگی اور ان کی زبان سے نکلا ہوا ایک ایک لفظ علاقے کی مسلم آبادی کے لیے حکم مطلق کا درجہ رکھتا ہوگا، جہاں موسیقی سے متعلق گفتگو تک حرام ہوگی، ہندو اور مسلمان ایک دوسرے کو دور دور سے پر نام کرتے گزرتے ہوں گے، وہاں کسی کو جرات تک نہیں ہوگی کہ بغیر داڑھی کے یا ٹخنوں سے اونچی شلوار کے بغیر بلا سرزنش آباد رہ سکے۔ دیوبند میں مسلمان محلوں میں اذان کی آواز بلند ہوتے ہی دوکانوں کے شتر گر جاتے ہوں گے اور سفید ٹوپی، کرتے پاچامے میں ملبوس باریش نوجوان چھڑی گھماتے ہوئے نظر رکھ رہے ہوں گے کہ کون مسجد کی جانب نہیں جا رہا۔ اسی لیے جب میں نے کچھ سفید باریش نوجوانوں کو دارالعلوم کے قریب ایک جام کی دوکان پر اطمینان سے اخبار پڑھتے ہوئے دیکھا تو فلیش بیک مجھے اس بلبے کے ڈھیر کی جانب لے گیا جو کبھی جام کی دوکان ہوا کرتا تھا۔ جب میں نے ٹوپیاں فروخت کرنے والے ایک دوکان دار کے برابر ایک میوزک شاپ کو دیکھا جس میں بالی وڈ، مصالحہ اور علمائے کرام کی تقاریر پر مبنی سی ڈیز اور کیسٹیں ساتھ ساتھ رکھ رہے تھے تو میرا دماغ اس منظر میں انک گیا جس میں سی ڈیز اور کیسٹوں کے ڈھیر پر پٹرول چھڑکا جا رہا ہے۔ جب میں نے بچپوں کو ٹیڑھی ٹیڑھی گلیوں اور بازاروں سے گزرتے ہوئے اسکول کی جانب رواں دیکھا تو دل نے پوچھا یہاں لڑکیوں کے اسکولوں میں کسی کو بم فٹ کرنے کا خیال کیوں نہیں آیا؟ جب میں نے برقعہ پوش خواتین کو سائیکل رکشے میں جاتے دیکھا تو لاشعور نے پوچھا یہاں محرم کے بغیر خواتین بازار میں آخر کیسے گھوم پھر سکتی ہیں؟ کیا کوئی انہیں دڑے مارنے والا نہیں؟ جب میں نے بینڈ باجے والی ایک بار ت گزرتی دیکھی تو انتظار کرتا رہا کہ دیکھیں کچھ نوجوان بینڈ باجے والوں کو ان خرافات سے منع کرنے کے

\* شیخ الحدیث جامعہ اسلامیہ امدادیہ، فیصل آباد

لیے کب آنکھیں لال کرتے ہیں۔ جب مجھے ایک اسکول میں لٹچ کی دعوت ملی اور میزبان نے کھانے کی میز پر تعارف کرواتے ہوئے کہا، یہ ہیں مولانا فلاں فلاں اور یہ ہیں قاری صاحب۔ یہ ہیں جگدیش بھائی اور ان کے برابر ہیں مفتی فلاں فلاں اور وہ جو سامنے بیٹھے مسکرا رہے ہیں، وہ ہیں ہم سب کے پیارے لال موہن جی.... تو میں نے اپنے ہی بازو پر چپکلی لی کہ کیا میں دیوبند میں ہی ہوں!

اب میں واپس واپس چکا ہوں اور میرے سامنے ہندوستان اور پاکستان کا ایک بہت بڑا تفصیلی نقشہ پھیلا ہوا ہے۔ میں پچھلے ایک گھنٹے سے اس نقشے میں وہ والا دیوبند تلاش کرنے کی کوشش کر رہا ہوں کہ جو طالبان، سپاہ صحابہ اور لشکر جھنگوی جسی تنظیموں کا دیوبند ہے!!!!“

بی بی سی کے اس شذرے میں دیوبند کی جو روادارانہ تصویر کھینچی گئی ہے اور جس طرح سے معاشرے میں پائی جانے والی خلافِ شرع چیزوں کے بارے میں وہاں کی یہ پالیسی واضح ہو رہی ہے کہ زبانی امر بالمعروف و نہی عن المنکر اور عملی طور پر عدم مداخلت کی راہ اختیار کی جائے، وہ صرف آج کے دیوبند کی نہیں ہے بلکہ شروع دن سے ہے۔ آج سے سو ڈیڑھ سو سال پہلے وہاں کوئی جاتا تو وہ بھی یہی کچھ محسوس کرتا۔ ظاہر ہے کہ اتنے طویل عرصے تک قائم رہنے والی عملی صورت حال کو نہ تو محض اتفاق قرار دیا جاسکتا ہے اور نہ ہی اس کی وجہ مداخلت کو قرار دیا جاسکتا ہے۔ بہت سے حلقوں کے لیے آج کل 'دیوبندی اسلام' ایک معما بنا ہوا ہے۔ ان لوگوں کی خدمت میں یہ بنیادی گزارش ہے کہ دیوبندی فکر سے سیاسی پہلو کو الگ نہیں کیا جاسکتا، اس لیے کہ دو حوالے ایسے ہیں جو اس فکر کو سیاسی سوچ سے جوڑتے ہیں۔ ایک تو یہ کہ دارالعلوم دیوبند کے بانیان اور ابتدائی سرپرستان میں ایسے لوگ شامل تھے جو ۱۸۵۷ء کے معرکے میں شامل رہے تھے یا کم از کم تحریک کے مقاصد سے گہری ہمدردی رکھتے تھے۔ دوسرا حوالہ یہ کہ ان حضرات کا سلسلہ تائثر اور شاگردی شاہ ولی اللہ اور شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی سے جا کر ملتا ہے اور یہ دونوں شخصیات محض عقائد و عبادات وغیرہ کی تفہیم کی حد تک ہی عالم دین نہیں تھے، بلکہ اپنے وقت کے پاپے کے سیاسی و اجتماعی مفکر بھی تھے، اس لیے جو شخص دیوبندی فکر سے اس کا صحیح پس منظر سمجھ کر وابستہ ہے، وہ خود کو اپنے زمانے کے حالات اور ان کے مسلمانوں اور اپنے ملک پر مرتب ہونے والے اثرات سے لا تعلق نہیں رہ سکتا۔

البتہ بی بی سی کے شذرہ نگار اگر حجاجوں اور سی ڈیز کی دکانیں جلانے، دوسرے مذاہب یا مخالف فرقوں کی عبادت گاہوں پر حملے کرنے والا دیوبند تلاش کرنے نکلے تھے اور وہ انہیں نہیں ملا تو اس میں حیرت کی کوئی بات نہیں، اس لیے کہ اس طرح کا دیوبند کبھی موجود تھا ہی نہیں۔ اس طرح کا دیوبند پچھلی ڈیڑھ سو سالہ تاریخ کے اوراق میں بھی کہیں نہیں ملے گا۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ دیوبند بنانے یا ابتدا میں اس کی سرپرستی کرنے والوں میں کئی لوگ ۱۸۵۷ء کے معرکوں کا حصہ رہے تھے اور یقیناً یہ ایک عسکری جدوجہد تھی جس کو برائے نام اور بہت کمزور سہی، ایک مسلمان بادشاہ کی چھتری حاصل تھی، لیکن اس تحریک کے متوقع نتائج سامنے نہ آسکے اور آخری مسلمان بادشاہ بہادر شاہ ظفر کو گرفتار کر کے رنگوں لے جایا گیا جہاں انہوں نے عبرت ناک انداز سے اپنی اسیری کے ایام گزارے اور ہندوستان جس پر اب تک کمزوری برائے نام مسلمان بادشاہت قائم تھی، براہ راست انگریزوں کے زیر اقتدار چلا گیا۔ اس کے بعد ان حضرات کی طرف

سے عسکری رنگ رکھنے والی تحریک وہ تھی جو تحریکِ ریشمی رومال کے نام سے معروف ہوئی۔ اس کے روح رواں شیخ الہند مولانا محمود حسن تھے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس کے ماسٹر مائنڈ مولانا عبداللہ سندھی تھے۔ اس اسکیم کا بھی ایک حصہ اس کے بارے میں اس وقت کی خلافت کو اعتماد میں لیا جانا اور اس کا تعاون حاصل کرنا تھا۔ گویا یہ تحریک بھی خالصتاً پرائیویٹ عسکری تحریک نہیں تھی۔ یہ تحریک بھی درمیان میں رہ گئی اور شیخ الہند گرفتار ہو کر مالٹا چلے گئے، لیکن ہندوستان کی آزادی جیسے مقاصد سے یہ لوگ اب بھی دستبردار نہیں ہوئے، البتہ طریق کار اور پالیسی میں بہت بڑی تبدیلی یہ آئی کہ مقاصد کے حصول کے لیے عسکری راستہ اختیار کرنے کی بجائے پرامن سیاسی جدوجہد کی پالیسی کو اپنایا گیا، جیسا کہ خود حضرت مولانا حسین احمد مدنی وغیرہ کی تصریح آئندہ سطور میں آرہی ہے۔ دیوبندی حلقوں میں سیاسی معاملات پر اختلافِ فکر و نظر تو پہلے ہی موجود تھا، لیکن شیخ الہند کے انتقال کے بعد کے حالات میں یہ اختلاف زیادہ نمایاں ہو گیا اور بنیادی طور پر دیوبندی مکتبِ فکر میں دو بڑے سیاسی رجحانات زیادہ متعارف ہوئے۔ ایک کی نمایاں شخصیات میں حضرت مولانا اشرف علی تھانوی اور علامہ شبیر احمد عثمانی تھے، جبکہ علماء سہارنپور خصوصاً حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوری کا سیاسی رجحان بھی کافی حد تک اس سے مشابہت رکھتا تھا۔ دوسرے رجحان کی نمائندگی کرنے والے علماء میں حضرت مولانا حسین احمد مدنی اور جمعیت علماء ہند سے وابستہ دیگر علماء تھے، لیکن ان دونوں طبقوں میں قدر مشترک یہ تھا کہ دونوں نے ہی پرامن سیاسی جدوجہد کا راستہ اختیار کیا۔

آج کل ملک میں جو پرتشدد کارروائیاں ہو رہی ہیں، ان سب کی نسبت عموماً دیوبندی مکتبِ فکر کی طرف کی جا رہی ہے۔ ان میں سے بعض تنظیموں کے لوگوں کی دیوبندی مکتبِ فکر کی نسبت واضح ہے، بعض کی ان کی طرف نسبت غلط بھی ہو سکتی ہے، بہت سی کارروائیوں کے بارے میں کچھ کہنا ہی انتہائی مشکل ہوتا ہے، اور غلط نسبت کی وجوہات میں حالات کے گڈمڈ ہونے اور بعض لوگوں کی بدینتی کے علاوہ شاید دیوبندی قیادت کی غیر محتاط یا غیر واضح روش بھی شامل ہو، البتہ اس بات کا انکار انتہائی مشکل ہوگا کہ دیوبندیوں کی طرف نسبت رکھنے والوں میں ایسے کچھ نہ کچھ عناصر ضرور موجود ہیں جو نیک نیتی سے تشددانہ یا غیر ذمہ دارانہ طرز عمل کی تائید کرتے یا کم از کم اس سے ہمدردی رکھتے ہیں۔ آج مجھے پرتشدد جدوجہد پر یقین رکھنے والے انھی نوجوانوں سے بات کرنی ہے جو واقعی خود کو علماء دیوبند کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ ان حضرات کے لیے ایک تو خود وہ تصویر قابلِ غور ہے جو بی بی سی کے شذرے میں پیش کی گئی ہے۔ یہ صورت حال کوئی بھی شخص کسی بھی وقت دیوبند کا کردہ دیکھ سکتا ہے اور جیسا کہ پہلے عرض کیا گیا، دیوبند کا یہ طرز عمل شروع ہی سے یہ رہا ہے اور یہ بزرگانِ دیوبند کی سوچی سمجھی پالیسی یا ان کے فہم دین کا حصہ ہے۔ ہمارے دور کے یہ نوجوان جس طرح کا دیوبند اپنے ذہنوں میں لے کر اس سے راہنمائی اور انسپائریشن لے رہے ہیں، انہیں واقعی یہ سوچنا چاہیے کہ اس طرح کا دیوبند عملاً کہیں موجود بھی رہا ہے؟ ان لوگوں کے لیے علماء دیوبند کی نمایاں شخصیات میں سے حضرت مولانا اشرف علی تھانوی، حضرت مولانا شبیر احمد عثمانی، حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوری اور حضرت مولانا محمد الیاس وغیرہ سے زیادہ حضرت مولانا حسین احمد مدنی آئیڈیل سمجھے جاتے ہیں۔ ان لوگوں کا خیال ہوتا ہے کہ وہ حضرت مولانا مدنی اور جمعیت

علماء ہند سے وابستہ بزرگوں کے فکر و عمل کے پیروکار ہیں، حالانکہ خود مولانا مدنی وغیرہ کی فکر میں اس طرح کی سوچ کہیں نہیں ملتی۔ ایک تو کسی مخصوص فرقے کو ختم کرنے کا وہ طریقہ انہوں نے کبھی اختیار نہیں کیا جو آج ان کی طرف نسبت رکھنے والے بعض لوگوں نے اپنایا ہوا ہے۔ دوسرے اس انداز کا نفاذ شریعت جیسا آج بعض لوگوں کے ہاں ہمیں نظر آتا ہے، مولانا مدنی کے ہاں دور دور تک اس کا تصور نہیں ملتا۔ دیوبند ایک چھوٹا سا قصبہ تھا۔ اس میں حضرت مولانا مدنی کے لیے بہت آسان تھا کہ وہ دارالعلوم دیوبند کے طلبہ جو ان کے جاں نثار بھی تھے اور ان کی تعداد بھی بہت بڑی تھی، ان کو ساتھ لے جاتے اور دیوبند کے پولیس اسٹیشن، کچہری یا کسی اور سرکاری عمارت پر قبضہ کر کے اپنے مطالبات انگریز حکومت کے سامنے پیش کر دیتے یا مسلح ہو کر دیوبند میں اسی طرح کی شریعت نافذ کرنے کا اعلان کر دیتے جو آج بعض جگہوں پر کبھی کبھار نظر آ جاتی ہے، لیکن حضرت مدنی سمیت دیوبند کے کسی بزرگ کو اس طرح کی نہیں سوجھی۔ جہاں تک میں نے مطالعہ کیا ہے، مجھے حضرت مدنی اور ان کے ہم فکر حضرات کی سیاسی فکر میں اس طرح کے نفاذ شریعت کا کوئی خانہ نظر نہیں آیا۔ حضرت مدنی اور ان کے ہم نوا علماء کی سیاسی فکر کے بنیادی عناصر درج ذیل ہیں:

۱۔ یہ حضرات ہندوستان کو اپنا وطن اور گھر سمجھتے تھے، صرف اپنے مخصوص علاقے یا صوبے کو نہیں، پورے ہندوستان کو جو اس وقت ایک ملک کی شکل میں موجود تھا۔ وہ اپنے اس وطن سے محبت کرتے اور اس کی سالمیت پر یقین رکھتے تھے، اسی لیے ان حضرات کا شمار نیشنلسٹ اور وطن پرور علماء میں ہوتا تھا۔ یہ عنصر حضرت مدنی کے مکتوبات وغیرہ کے علاوہ جمعیت علماء ہند کے نمایاں صاحب قلم عالم مولانا محمد میاں کی تصانیف میں بہت کثرت سے مل جائے گا۔ مولانا محمد میاں کے مطابق شاہ ولی اللہؒ کی کوششوں کا منشا اور باعث بھی یہ تھا کہ ”آپ کے قلب حساس میں بربادی وطن کا درد تھا“۔ مولانا محمد میاں ہی شاہ ولی اللہؒ کے دور کا نقشہ کھینچتے اور نوٹ لکھتے ہوئے فرماتے ہیں ”ایک گروپ نے نادر شاہ کو بلا یا تو دوسرے گروپ نے ابدالی کو دعوت دی۔ نوعیت میں کسی قدر فرق رہا، مگر وطن اور اہل وطن کو نقصان پہنچانے میں دونوں ایک دوسرے سے بڑھے رہے۔“

یہ حضرات اپنے اس وطن کو متحد رکھنا چاہتے تھے، انہیں یہ بات بھی گوارا نہیں تھی کہ لسانی، صوبائی یا نسلی بنیاد پر تو درکنار، مسلمانوں کی حکومت قائم کرنے کے لیے بھی اس ملک اور وطن کے ٹکڑے ہوں، حالانکہ انہیں یقین تھا کہ متحدہ ہندوستان میں جو حکومت قائم ہوگی، اس میں غلبہ ہندوؤں کا ہوگا۔ وہ حضرات ہندوستان میں پیدا ہوئے تھے، اس لیے ہندوستان ان کا وطن تھا۔ ہماری نسل کے لوگ پاکستان ہی میں پیدا ہوئے اور یہیں پلے بڑھے، ظاہر ہے کہ ہمارا وطن یہی ہوگا، کیا اپنے اس وطن سے اسی انداز سے محبت کرنا، اس کی سالمیت کے لیے فکر مند ہونا اور ہر ایسی تحریک کے بارے میں محتاط رہنا جس سے اس کی سالمیت پر حرف آتا ہو، خواہ اس میں نام اسلام ہی کا استعمال ہو رہا ہو، جمعیت علماء ہند کے ان علماء کی اتباع کا تقاضا نہیں ہے؟

۲۔ یہ حضرات اپنے وطن ہندوستان کی انگریزوں سے مکمل اور جلد آزادی چاہتے تھے۔

۳۔ ہندوستان کی انگریزوں سے آزادی میں ان کے پیش نظر ایک فائدہ یہ بھی تھا کہ اس سے عالم اسلام کی آزادی

اور سر بلندی کا راستہ کھلے گا۔ گویا شریعت کے جزوی احکام کی بزرگوار طاقت نفاذ سے زیادہ ان کی نظر اس بات پر تھی کہ کن پالیسیوں سے بحیثیت مجموعی عالم اسلام کی قوت اور سر بلندی کے بارے میں کیا نتائج مرتب ہوں گے۔

۴۔ وہ ان مقاصد کے حصول کے لیے عدم تشدد پر اپنی طریقہ کار اختیار کرنے کو اپنی طے شدہ پالیسی قرار دیتے تھے۔ جیسا کہ پہلے ذکر کیا گیا، ۱۸۵۷ء کے معرکے اور تحریک ریشمی رومال سے مطلوبہ نتائج برآمد نہ ہونے کے بعد انہوں نے عسکری کی بجائے سیاسی جدوجہد کے راستے کو اپنایا۔ ان دو عسکری تحریکوں پر بھی کسی نہ کسی درجے میں مسلمان بادشاہ یا خلافت کی چھتری موجود تھی۔ یہ بھی واضح تھا کہ پرامن سیاسی جدوجہد سے یہ مقاصد جلدی حاصل ہونے والے نہیں ہیں، چنانچہ دوسری جنگ عظیم کے بعد جو بین الاقوامی حالات بنے، وہ اگر نہ بننے تو نہیں کہا جاسکتا کہ حصول آزادی میں اور کتنا طویل عرصہ لگ سکتا تھا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ان حضرات کو حصول مقاصد کے لیے کسی شارٹ کٹ کی تلاش نہیں تھی، ان کی نظر جلد از جلد منزل کے حصول یا رفتار کی تیزی سے زیادہ راستے کے درست اور بے خطر ہونے پر تھی۔ سیاسی اور پرامن سیاسی جدوجہد کی راہ اپنانا دیوبندی سیاسی فکر کی دونوں بڑی شاخوں میں قدر مشترک ہے۔ تحریک پاکستان کے حامی علماء نے بھی یہی راستہ اختیار کیا اور پاکستان بن جانے کے بعد نفاذ اسلام کے لیے بھی پرامن راستے ہی کو ترجیح دی، اس میں یہ بات ان کے لیے رکاوٹ نہیں بنی کہ یہ راستہ طویل اور دور ہو سکتا ہے۔

حضرت مولانا مدنی اپنے ایک طویل سیاسی مکتوب میں جس میں وہ اس اعتراض کا بھی جواب دے رہے ہیں کہ وہ ہندوؤں کے ساتھ مل گئے ہیں، فرماتے ہیں:

”اگر [ہندوؤں کے ساتھ ملنے سے] یہ مراد ہے کہ میں کانگریس کا ممبر ہو گیا ہوں تو میں کانگریس کا اس وقت سے

ممبر ہوں جب سے کہ مالٹا سے ہندوستان آیا۔ اس سے پہلے میں انقلابی تشدد آمیز خیالات کے ساتھ انگریزی موجودہ

اقتدار کا مخالف تھا اور اسی بنا پر مالٹا کی چار برس کی قید ہوئی تھی، اور واپسی مالٹا کے بعد عدم تشدد کے ساتھ انگریزی

اقتدار کا مخالف اور ہندوستان کی آزادی کا حامی ہو گیا ہوں۔ ۱۹۲۰ء سے برابر سالانہ فیس ممبری اس میں اور جمعیت

علماء میں ادا کرتا ہوں۔ خلافت کا بھی اسی وقت سے ممبر ہوں، مگر خلافت فنا ہو گئی، اس لیے اب اس میں کوئی حصہ نہیں

رکھتا، اور میں ہر اس انقلابی جماعت میں شریک ہونے کو تیار ہوں جو انگریزی اقتدار کو ہندوستان سے ختم کرنے یا کم

کرنے کی سچائی سے کوشاں ہو، اور اپنی پالیسی عدم تشدد کی رکھتی ہو۔“ (مکتوبات شیخ الاسلام ۱۲۶/۲، مکتوب نمبر ۳۶)

اس کا مطلب یہ ہوا کہ مولانا مدنی کے نزدیک کسی بھی جماعت کے ساتھ تعاون کی بنیادی دو شرطوں میں سے ایک

یہ تھی کہ وہ جماعت عدم تشدد کی پالیسی رکھتی ہو۔ اپنے ایک عربی مکتوب میں فرماتے ہیں جس کا ترجمہ مرتب مکتوبات

مولانا نجم الدین اصلاحی ہی کے الفاظ میں پیش ہے:

”انگریز دجالوں کی طرف سے میرے پاس نوٹس آیا ہے کہ تمہاری گرفتاری کا سبب یہ ہے کہ تم موجودہ آئین پسند

حکومت کی بیخ کنی کرنا چاہتے ہو اور [برطانیہ اور اس کے اتحادیوں کی] جنگی کارروائیوں میں رکاوٹ پیدا کرتے ہو۔

میں نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ اقوام عالم کے نزدیک آزادی انسان کا پیدائشی حق ہے اور حکومت بھی اس فریضے کو

تسلیم کرتی ہے، چنانچہ اسی پیدائشی حق کے لیے میری تگ و دو اور تحریک ہے، لیکن میں اس مقصد کے حاصل کرنے کے



لیے ہنگامہ اور زیادتی کو پسند نہیں کرتا، اور نہ میں نے جنگی کارروائیوں میں رکاوٹ و مداخلت کی ہے۔ جس نے خردی وہ جھوٹا ہے، لہذا مجھ کو فوراً رہا کرنا چاہیے، مگر اب تک جواب نہیں آیا۔ اختیارات اللہ تعالیٰ کے ہاتھ میں ہیں۔ والسلام“ اپنے ایک طویل مکتوب (مکتوبات جلد اول، مکتوب نمبر ۶۳) میں مغلیہ بادشاہ اکبر کی روادارانہ مذہبی پالیسیوں سے کافی حد تک اتفاق کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”اگر اس [اکبر] کے جیسے چند بادشاہ اور بھی ہو جاتے یا کم از کم اس کی جاری کردہ پالیسی جاری رہنے پاتی تو ضرور بالضرور برہمنوں کی یہ چال [کہ نفرت کی فضا پیدا کر کے لوگوں کو اسلام سے روکا جائے] مدفون ہو جاتی اور اسلام کے دلدادہ آج ہندوستان میں اکثریت میں ہوتے۔ اکبر نے نہ صرف اشخاص پر قبضہ کیا تھا، بلکہ عام ہندو ذہنیت اور منافرت کی جڑوں کو کھوکھلا کر دیا تھا، گمراہ تو اکبر نے نفسِ دین اسلام میں کچھ [؟] غلطیاں کیں جن سے مسلم طبقہ میں اس سے بدظنی ہوئی، اگرچہ بہت سے بدظنی کرنے والے غافل اور کم سمجھ تھے، ادھر برہمنوں کے غیظ و غضب میں اپنی ناکامیاں دیکھ کر اشتعال پیدا ہوا۔“

مولانا مدنی کی اس رائے سے، ظاہر ہے کہ دیگر اہل علم و دانش کو اختلاف ہو سکتا ہے بلکہ اختلاف ہے۔ یہاں صرف مولانا مدنی کی سیاسی فکر کے خدوخال بیان کرنا مقصود ہیں۔ مذہب کے بارے میں اکبر کی پالیسیوں کو ہم سمجھنے میں آسانی کے لیے اُس وقت کے سیکولرازم سے تعبیر کر سکتے ہیں اور آج کا سیکولرازم یقیناً مسلمانوں کو اکبر کے سیکولرازم سے زیادہ ہی مذہبی آزادیاں دیتا ہوگا، کم نہیں۔ آج کا پاکستان نظریاتی اور دستوری طور پر سیکولر ریاست نہیں ہے۔ اس کا دستور نہ صرف اسلام کو ریاست کا سرکاری مذہب قرار دیتا ہے، بلکہ اللہ تعالیٰ کی حاکمیت اعلیٰ کو بھی تسلیم کرتا ہے اور یہ بھی ضروری قرار دیتا ہے کہ اس کا کوئی قانون قرآن و سنت کے خلاف نہیں ہوگا۔ اصطلاحی لفظوں میں ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ یہ ایسی ریاست ہے جو اللہ و رسول کی التزام اطاعت کیے ہوئے ہے اور یہ بھی اہل علم جانتے ہیں کہ کسی فرد کے مسلمان ہونے کے لیے اتنا ہی کافی ہے کہ وہ اللہ و رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کو اپنے اوپر لازم سمجھے، عملاً اطاعت نہ بھی کرے تب بھی وہ رہتا مسلمان ہی ہے۔ اس لیے ریاست پاکستان ایک ایسے مسلمان کی طرح ہے جس کے عمل میں کمی کوتاہی تو ہے، لیکن وہ اصولی طور پر اللہ و رسول کی اطاعت کو لازم سمجھتا اور اس پر ایمان رکھتا ہے۔ پھر عملی طور پر اور شعائر اسلام کے احترام کے عمومی رویے کے اعتبار سے بھی یہ ملک آج کے بہت سے مسلمان ملکوں اور اکبر کے روادارانہ دور کے مقابلے میں بسا غنیمت نظر آئے گا۔ اگر اسے ہم تھوڑی دیر کے لیے ایک سیکولر سٹیٹ بھی مان لیں تو بھی حضرت مولانا مدنی بعض اعلیٰ و ارفع مقاصد کے پیش نظر اس طرح کے سیکولرازم کے بارے میں نرم گوشہ اور رویہ رکھ رہے ہیں۔ ان اعلیٰ مقاصد میں اسلام کی تبلیغ و اشاعت اور غیر مسلموں کے سامنے اس کی روادارانہ تصویر پیش کرنا جس سے وہ اسلام سے دور ہونے کی بجائے قریب ہوں، خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ جمعیت علماء ہند کے دیگر رہنماؤں کے ہاں ہو سکتا ہے اکبری دور کے ساتھ یہ نرم گوشہ اس سے بھی زیادہ وضاحت کے ساتھ مل جائے۔ اکبر کا یہ سیکولرازم یا مذہبی رواداری کا رویہ ایک غیر مسلم ریاست کے اندر نہیں تھا بلکہ دارالاسلام میں تھا، اس لیے کہ مغلیہ دور کے ہندوستان کو علماء دارالاسلام قرار دیتے ہیں۔ اگر پاکستان میں اس سے بہت کم درجے کی لادینیت کے ساتھ نہ تو نرم گوشہ رکھنے کا کہا جائے، نہ اسے برقرار رکھنے کی بات کی

جائے، بلکہ اس صورتِ حال کے خاتمے کے لیے بھرپور جدوجہد کی ضرورت کو تسلیم کیا جائے اور صرف اتنا کہا جائے کہ یہ جدوجہد پرامن اور غیر متشددانہ ہو اور اس سے ریاستِ پاکستان کے ساتھ جنگ یا اس سے بغاوت کا تاثر نہ ابھرے تو اکبری دور کے بارے میں مولانا مدنیؒ کے لب و لہجہ کی روشنی میں یہ کوئی غلط بات نہیں ہوگی۔

اکبری دور ہی کے بارے میں مولانا محمد میاںؒ نے یہ سوال اٹھایا ہے کہ مجدد الف ثانیؒ نے اکبر کے خلاف بغاوت کیوں نہیں کی؟ اس کی ایک وجہ تو مولانا محمد میاںؒ یہ بیان فرماتے ہیں کہ ”نصّ حدیث کے بموجب مسلمان بادشاہ سے بغاوت صرف اسی وقت جائز ہے جبکہ واضح اور بین طور پر اس سے ارتکابِ کفر ہو، جبکہ مولاناؒ کی نظر میں اکبر کے کفر میں تردید کی گنجائش موجود تھی، اس لیے بموجب نصّ حدیث اس کے خلاف بغاوت جائز نہیں تھی۔ دوسری وجہ مولانا محمد میاںؒ کی نظر میں مجدد صاحب کے بغاوت نہ کرنے کی یہ تھی کہ جہاد کے دو طریقے ہیں۔ ایک طریقہ معروف جہاد بالسیف کا ہے، دوسرا طریقہ جہاد کا وہ ہے جو مکی دور میں اختیار کیا گیا۔ مجدد صاحب نے جہاد تو کیا لیکن دوسرے طریقے سے۔ اس دوسرے طریقے کی وضاحت میں مکی دور کا تذکرہ کرتے ہوئے مولاناؒ لکھتے ہیں:

”اور پھر غور کرو کہ یہ انقلاب تلوار کی طاقت سے ہو یا حق و صداقت، اخلاق و ضمیر، اثارا اور قربانیوں کی خاموش قوت سے؟ بلاشبہ یہ تو ہی اور نہایت مضبوط طریقہ جنگ ہے جو اس وقت تک کیا جاتا ہے جب تک اس کی کامیابی کے امکانات باقی رہیں اور اسی طریقہ جنگ [مکی دور کے طریقے] کو مقاومت بالصر کے مذہبی لفظ سے تعبیر کیا جاتا ہے، اور آج کل کی اصطلاح میں عدم تشدد کی جنگ کہا جاتا ہے۔“

آگے چل کر مولاناؒ، سیوطی کی الاتقان کے حوالے سے بتلاتے ہیں کہ جنگ کے دونوں طریقے یعنی مکی اور مدنی طریقے یا تلوار اور عدم تشدد والے طریقے آج بھی مشروع ہیں۔ ان میں کوئی طریقہ منسوخ نہیں ہے، بلکہ عدم تشدد والے طریقے کے بارے میں مولانا کے الفاظ ”جو اس وقت تک جاری رکھا جاتا ہے جب تک اس کی کامیابی کے امکانات باقی رہیں“ سے تو بظاہر یہ معلوم ہو رہا ہے کہ مولانا کے نزدیک اصل طریقہ یہی ہے۔ جب تک اس میں کامیابی کے امکانات ہوں، اسے استعمال کرنا چاہیے۔ اسی طریقے یعنی مقاومت بالصر یا جہاد باللسان والے طریقے کی افضلیت پر حدیث ”افضل الجہاد کلمة عدل عند سلطان جائز“ سے استدلال کرنے کے بعد مولانا فرماتے ہیں: ”بہر حال اس طریقہ جہاد کے لیے ضرورت تھی کہ حضرت مجدد صاحب اپنی صداقت نیز سلطان اور سلطنت کی خیر خواہی کا آخری ثبوت پیش کریں۔“ (علماء ہند کا شاندار ماضی، جلد اول ص ۱۸۰) اس کا مطلب یہ ہوا کہ جمعیت علماء ہند کے ایک بلند مرتبہ راہنما کی نظر میں اگر مسلمان حکمران غلط راستے پر چل نکلے تو سلطان اور سلطنت یا زیادہ بہتر لفظوں میں ریاست کے ساتھ خیر خواہی کا آخری ثبوت پیش کرنا بھی ایک طریقہ جہاد کا حصہ ہو سکتا ہے۔

نیز مولانا محمد میاںؒ ہی کی نظر میں — قطع نظر اس سے کہ شاہ صاحب کی طرف یہ نسبت کس حد تک صحیح ہے۔ شاہ ولی اللہؒ کی فکر کا ایک حصہ یہ بھی ہے کہ ”قرآن حکیم کی رو سے ہمہ گیر حق و صداقت، انسانی شرف و عظمت اور اعلیٰ اخلاق کے نام پر جو جدوجہد ہو، وہ اسی وقت جہاد قرار دی جا سکتی ہے جب کہ نقوی یا نسلی اقتدار کا تصور سامنے ہو اور نہ ہی فرقہ

پرستی اور دھڑے بندی کی کوئی شکل فتنہ و فساد کی تخم ریزی کر سکے۔“ (علماء ہند کا شاندار ماضی، جلد دوم ص ۱۹) پھر مولانا نے جہاں عدم تشدد کی اس پالیسی کی شرعی بنیادیں جا بجا بیان فرمائی ہیں، وہیں عملی اور زمینی حقائق کی رو سے بھی اب تک کی عسکری کوششوں کی عدم کامیابی کی وجوہات کا جائزہ لے کر عدم تشدد کی اس نئی پالیسی کی پرزور وکالت کی ہے اور یہ بتایا ہے کہ یہ پالیسی اختیار کرنے والے بزدل، بے عمل یا عافیت پسند لوگ نہیں تھے، بلکہ یہ وہی قافلہ ہے جو پہلے عسکری کوششوں میں داؤدِ شجاعت دے چکا ہے۔ ایک جگہ فرماتے ہیں: ”حضرت سید صاحب شہیدؒ کی تحریک کے آغاز سے ۱۹۱۵ء تک یعنی صرف پچاس سال کے عرصے میں ہندوستان کی صرف یہی ایک جماعت ہے جس نے چار مرتبہ [عسکری] انقلاب کی جدوجہد کی۔ بے عمل اعتراض کرنے والوں کے پاس اب بھی پر تشدد انقلاب کے لیے کوئی پروگرام نہیں۔“ (علماء ہند کا شاندار ماضی، جلد پنجم ۳۲۲) مولانا نے عسکری کوششوں کو ترک کرنے کی جو وجوہات بیان کی ہیں، ان کا خلاصہ یہی ہے کہ بدلے ہوئے اس وقت میں ان کے بار آور ہونے کے امکانات نہیں ہیں۔ ان عسکری کوششوں میں بہادری، دشمن کو پریشان کرنے اور جزوی کامیابیوں کی متعدد مثالیں ملتی ہیں، لیکن معلوم ہوتا ہے کہ ان حضرات نے ان کی بنیاد پر خوش فہمیوں اور بہادریوں کے چند قصوں میں ذہن کی سوئی اٹکائے رکھنے کی بجائے پالیسی سازی کے لیے زمینی حقائق اور اب تک کے تجربات کا سنجیدگی سے جائزہ لیا اور اس بات کو سمجھنے کی کوشش کی کہ کیا اس طرح کی جدوجہد میں جزوی اور عارضی کامیابیوں اور کچھ عرصے کے لیے کسی ریاست کو پریشان رکھنے کے علاوہ فیصلہ کن کامیابی کے بھی امکانات ہیں یا نہیں؟ اسی سال کے عرصے پر محیط پالیسی کو تھدس کا درجہ دے کر اس پر جمود اور تاویلات و توجیہات کے ذریعے اس کی وکالت کرتے رہنے کی بجائے زمینی حقائق کی روشنی میں اب تک کے سفر کا ازسرنو جائزہ لے کر نیا راستہ تلاش کرنا ان حضرات کی جدوجہد کا ایک اہم باب ہے جس کا اثر ان کے نام لیواؤں اور متبعین میں بھی نظر آنا چاہیے۔ مثلاً ایک جگہ مولانا محمد میاں فرماتے ہیں: ”جلیانوالدباغ اور پنجاب کے مارشل لانے ہندوستانیوں کو کافی سبق دے دیا کہ شورشِ بغاوت کو ایک جاہل اور قاہر حکومت کس طرح کچل سکتی ہے۔“ (غالباً حضرت تھانویؒ نے بھی یہ فرمایا ہے کہ ریاست کا عسکری مقابلہ عموماً ریاست ہی کر سکتی ہے، غیر ریاستی عناصر نہیں) مزید فرماتے ہیں کہ ”کوئی بیرونی طاقت پشت پر نہ ہو تو سوال یہ ہوتا ہے کہ اسلحہ اور قوت کے ساتھ انقلابی جدوجہد کے لیے خرچ کیا انتظام ہو؟“

اس کا مطلب یہ ہوا کہ مولانا محمد میاں اب تک کے تجربات سے یہ سمجھے ہیں کہ ایک ریاست کے اندر رہ کر اس کے خلاف لڑنے کی ایک بہت بڑی شرط یہ ہے کہ باہر کی کوئی مضبوط طاقت اس کی پشت پناہی کر رہی ہو۔ اس سے پہلے مولانا نے فرما چکے ہیں کہ جرمنی کی شکست کے بعد برطانیہ کے خلاف عسکری جدوجہد کی کامیابی کے امکانات معدوم ہو گئے تھے۔ اس قسم کے خرچے کا اگر انتظام ہو بھی جائے جس کی نفی مولانا مذکورہ بالا اقتباس میں فرما رہے ہیں، تب بھی یہ سوال برقرار رہے گا کہ کسی طاقت کے خرچے پر چلنے والی عسکری تحریک اپنے مقاصد حاصل کرے گی یا خرچہ دینے والی طاقت کے؟ ایک جگہ انہوں نے بڑی صراحت کے ساتھ فرمایا ہے: ”اٹھارہویں صدی کے آغاز تک سرفروشوں کی کثرت سامانِ فتح ہوا کرتی تھی، لیکن اب تو پولوں، رائفلوں وغیرہ جدید آلاتِ حرب [دوسرے لفظوں میں ٹیکنالوجی] اور

فراہمی سرمایہ [دوسرے لفظوں میں اقتصادی قوت] پر فتح و شکست کو منحصر کر دیا تھا۔“ (شاندار ماضی ۱۶۰/۵) ایک جگہ علماء سے پڑتشد جدوجہد کا مطالبہ کرنے والوں سے پوچھتے ہیں کہ شیخ الہند نے کیا اپنی عمر کے پچاس سال صرف نہیں کیے تھے؟ لیکن اب وہی شیخ الہند مولانا محمد میاں کے الفاظ میں ”۴۲ سال بعد مسلمانوں کو ایک مشترکہ اور آئینی جدوجہد کی ہدایت فرما رہے ہیں۔“ (شاندار ماضی ۳۶۵/۵)۔

بات زادور نکل گئی، اصل میں یہ کہہ رہا تھا کہ اکبر کے مذہبی طرز عمل کو، جو دینی اعتبار سے آج کے سیکولرزم سے بھی گیا گزرا تھا، بعض اعلیٰ و ارفع مقاصد کے لیے حضرت مولانا مدنی قابل گوارا سمجھ رہے ہیں۔ مذکورہ اقتباس کے بعد مولانا مدنی نے اپنے مدعا کے ثبوت کے لیے صلح حدیبیہ اور اس کے اثرات کا ذکر کیا۔ اس کے بعد ان اعلیٰ مقاصد کا ذکر کرتے ہوئے جن کی خاطر یہ ڈھیلی ڈھالی پالیسی اختیار کی جاسکتی ہے، وہ فرماتے ہیں (اصل مقصود حضرت کا یہی اقتباس پیش کرنا تھا، تمہید ذرا لمبی ہوگئی، اقتباس اگرچہ طویل ہے لیکن پڑھنے کے قابل ہے):

”اچس میں اختلاط ہونا، نفرت میں کمی آنا، مسلمانوں کے اخلاق اور ان کی تعلیمات کا معائنہ کرنا، دلوں سے ہٹ اور ضد کا اٹھ جانا، یہی امور تھے جنہوں نے افلاذ اکباد قریش کو کھینچ کر صلح حدیبیہ کے بعد مسلمان بناتے ہوئے مکہ سے مدینے کو پہنچایا۔ حضرت خالد بن ولید، عمرو بن العاص اس طرح حلقہ گوش اسلام بن گئے کہ قریش کی ہستی فنا ہوگئی۔

”الغرض اختلاط باعث عدم تفرافے اور وہ اقوام کو اسلام کی طرف لانے والا اور تفرافے باعث ضد اور ہٹ اور عدم اطلاع علی الحاسن ہے اور وہ اسلامی ترقی میں سدراہ ہونے والا۔ اور چونکہ اسلام تبلیغی مذہب ہے، اس لیے اس کا فریضہ ہے کہ جس قدر ہو سکے، غیر کو اپنے میں ضم کرے نہ یہ کہ ان کو دور کرے۔ اس لیے اگر ہمسایہ قومیں ہم سے نفرت کریں تو ہم کو ان کے ساتھ نفرت نہ کرنا چاہیے، اگر وہ ہم کو نبض اور پلچہ کہیں تو ہم کو ان کو یہ نہ کہنا چاہیے، اگر وہ ہم سے شجوت چھت کریں تو ہم کو ان سے ایسا نہ کرنا چاہیے، وہ ہم سے ظالمانہ برتاؤ کریں تو ہم کو ان سے ظالمانہ غیر منصفانہ برتاؤ نہ کرنا چاہیے۔ اسلام پدر شفیق ہے، اسلام مادر مہربان ہے، اسلام ناحی خیر خواہ ہے، اسلام جالب اقوام ہے، اسلام ہمدردی نوع انسان ہے۔ اس کو غیروں سے جزاء سیئۃ سیئۃ مثلھا پر کار بند ہونا شایاں نہیں، بلکہ اس کی غرض [تبلیغ] کے لیے سدا جوج ہے۔ کفر نے کبھی اسلام سے عدل و انصاف نہیں کیا۔ [کیف وان] یظہروا علیکم لا یرقبوا فیکم الا ولا ذمۃ الخ وغیرہ شاہد عدل ہیں۔ مگر اسلام نے انصاف، عدل و احسان کو کبھی ہاتھ سے نہ چھوڑا اور نہ چھوڑنا مناسب تھا، اگرچہ جذبات انقما میہ بہت کچھ چاہتے تھے۔“

اس کا مطلب یہ ہوا کہ اگر کچھ لوگوں کی یہ سازش ہو کہ وہ منافرت اور تلخی کا ماحول پیدا کر کے لوگوں کے قبول اسلام میں رکاوٹ بنیں، جیسا کہ آج آگ کل ایسی طاقتوں کی کوشش ہے جن کے ہاتھ میں میڈیا کی طاقت ہے کہ وہ اسلام کی خاص قسم کی تصویر پیش کر کے لوگوں کو اسلام سے دور رکھیں، تو اکبری پالیسی جیسی چیزوں اور بعض غیر مسلموں کی طرف سے انتہائی توہین آمیز رویے کو بھی گوارا کیا جاسکتا ہے، اس لیے کہ مولانا مدنی کے مذکورہ مکتوب میں ہندوؤں کے اسی طرح کے رویے کے بارے میں ایک سوال کا جواب دیا گیا ہے۔ سائل کے ساتھ واقعہ یہ ہوا تھا کہ ایک ریلوے اسٹیشن پر اس کا ہاتھ غلطی سے کھانا بیچنے والے ایک ہندو کی پتیلی کے صرف ڈھکن کو لگ گیا تھا۔ اس پر اس نے نہ صرف اس

سارے کھانے کو پلید قرار دے کر ضائع کرنے کا ذلت آمیز فیصلہ سنا دیا بلکہ ہاتھ لگانے والے مسلمان سے بطور تاوان اس کھانے کی قیمت کا بھی مطالبہ کیا جو اس مسلمان نے ادا کر دی۔ اس پر سائل نے مولانا مدنی سے یہ سوال کیا ہے کہ اگرچہ ہمارے مذہب میں کافر کا جھوٹا پاک ہے، لیکن ہندوؤں کے اس طرز عمل کے رد عمل میں کیا ہم بھی ان کے ساتھ یہی طرز اختیار نہ کریں۔ اس مکتوب سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت مدنی کے نزدیک اسلام کی تبلیغ، لوگوں کو اسلام اور مسلمانوں کے قریب کرنا اور منافرت کی فضا کم کرنا پالیسی کا اہم ترین حصہ ہے۔

مولانا محمد میاں نے ایک جگہ یہ بھی بتایا ہے کہ شیخ الہند جو انقلاب لانا چاہتے تھے، اس کے ذریعے وہ ایک جمہوری حکومت قائم کرنا چاہتے تھے۔ اسی طرح جمعیت علماء ہند کے ۱۹۳۹ء کے ایک اجلاس کے بعد جاری ہونے والے بیان میں کہا گیا ہے کہ ”جمعیت علماء جمہوری اصول کو پسند کرتی ہے اور اس کے نزدیک اسلامی جمہوریت کا جو خاکہ ہے، وہ یورپین جمہوریت کے اصول سے بہت ارفع و اعلیٰ ہے۔ اسلامی جمہوریت میں اکثریت اور اقلیت پورے اطمینان اور تحفظ حقوق کے ساتھ زندگی بسر کرتی ہے۔“ (شاندار ماضی ۱/۶۷) اسی کے ساتھ یہ بات بھی ذہن میں رہنی چاہیے کہ ان علماء کرام نے ایک ایسے جمہوری سیاسی نظام میں بھرپور حصہ لیا جو نہ صرف خالصتاً انگریزوں کا بنا ہوا تھا، بلکہ اسے اس وقت چلا بھی براہ راست انگریز ہی رہے تھے، چنانچہ انگریزی دور میں ہونے والے تقریباً تمام انتخابات میں جمعیت علماء ہند نے کسی نہ طرح اپنا کردار ادا کیا۔

حضرت مدنی کے انداز فکر میں ایک بات یہ بھی ملتی ہے کہ اگر کسی معاملے کے بگڑنے میں حضرت کے خیال میں غیروں کی بجائے انہوں کی غلطی کا دخل تھا تو اس کا انہوں نے کھل کر اظہار فرمایا جو یقیناً بڑا مشکل کام ہوتا ہے۔ مثلاً ایک خط میں ہندوؤں کی طرف سے ہونے والے مظالم کی ایک شکایت کے جواب میں فرماتے ہیں:

”جو مظالم بہار اور گڈھ مکتیشیر وغیرہ میں دل گداز واقع ہوئے ہیں، یقیناً نہایت رنجیدہ اور سنگین ہیں، مگر میرے محترم! تصویر کے دوسرے رخ سے غافل رہنا بھی تو درست نہیں۔ ابتداء کس نے کی؟ کبھی اس پر غور فرمایا کہ نہیں؟ نو اکھالی، چترہ میں ایسے ہی مظالم پہلے کس نے کیے تھے؟“ (مکتوبات جلد دوم، مکتوب نمبر ۸۵)

اسی خط میں آگے چل کر فرماتے ہیں:

”جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: الفتنة نائمة، لعن الله من ايقظها (اوکما قال) کا کیا مصداق ہے، جب کہ ان خباثوں کی ابتدا مسلمانوں ہی سے ہو رہی ہے تو کس پر قصور کہا جاسکتا ہے۔“

بریلی سے ایک صاحب نے اس بات کی شکایت کی کہ آزادی کے بعد مسلمانوں پر طرح طرح کے مظالم ڈھائے جا رہے ہیں، مسلمانوں کو دھمکیاں مل رہی ہیں، ان کو اپنی املاک سے محروم کیا جا رہا ہے، غیر مسلموں کے جلسوں میں کھلے عام اسلام کو برا بھلا کہا جا رہا ہے اور یہ سب کچھ حکومت کی ناک کے نیچے ہو رہا ہے۔ (حکومت کی سرپرستی میں مسلمانوں پر اس طرح کے مظالم سے آزاد ہندوستان کی تاریخ بھری پڑی ہے۔) سائل نے اس بات پر بھی دکھ کا اظہار کیا کہ تحریک آزادی میں ہم نے ان ہندوؤں کی خاطر انہوں سے مقابلہ کیا۔ جن کے لیے یہ سب کچھ کیا تھا، انہی کی

طرف سے ہمارے ساتھ یہ برتاؤ کیا جا رہا ہے۔ سائل نے حضرتؒ سے راہ نمائی طلب کی کہ ان حالات میں ہمیں کیا کرنا چاہیے۔ جواب میں تفصیلی مکتوب میں حضرتؒ نے ایک تو یہ فرمایا کہ ہندوستان آزاد کر کے ہم نے ہندو پر کوئی احسان نہیں کیا، اپنا کام کیا ہے، لہذا دوسروں سے کسی صلے کی توقع بھی نہیں رکھنی چاہیے۔ دوسری بات اس خط میں بھی حضرتؒ نے یہی فرمائی کہ اس ساری خرابی کے اصل ذمہ دار مسلمان ہی ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں:

”آج آپ مجھ سے راہ نمائی دریافت فرما رہے ہیں۔ خود کردہ راہ علاجے نیست، اگر میں کہوں تو کیوں غلط ہوگا!

ہمارے بھائیوں نے کیا کیا نہیں کیا اور کیا کیا نہیں کر رہے ہیں؟

چوں از تو سے یکے بے دائی کرد نہ کہ را منزلت مانند نہ را

اگر ایک کی بے عقلی کا یہ حال ہو تو قوم کی اکثریت کی بے دائی کا کیا نتیجہ ہوگا؟ بہر حال جو حالت آپ نے موجباتِ اضطراب کی ذکر فرمائی ہیں، وہ موجودہ کرتوتوں ہی کے نتائج ہیں، **فابی اللہ المستحیی**“

گویا حضرتؒ کے نزدیک یہ ساری خرابی مسلمان قوم کی اکثریت کی بے عقلی کا نتیجہ تھی۔ مسلمانوں نے ووٹ کے زور پر، پرامن جدوجہد کے ذریعے اگر ملک حاصل کر لیا تھا اور اس جرم کی سزا میں ہندو اور سکھوں نے مسلمانوں کا قتل عام شروع کر دیا تھا تو اس کی ذمہ دار بھی بے عقل مسلمان اکثریت تھی۔ قطع نظر اس سے کہ امر واقعہ کیا تھا اور قطع نظر اس سے کہ کیا مذہبی منافرت کے معاملے میں ہندو اتنا ہی معصوم تھا، جس نکتے کی طرف یہاں توجہ دلا نا مقصود ہے، وہ حضرتؒ کی اخلاقی جرأت ہے جو اس قسم کے مکتوبات سے واضح ہو رہی ہے۔ حضرتؒ نے دیانت داری سے جو درست سمجھا، وہی کہا، بغیر لگی لپٹی رکھے کہا، تفریباً اسی لہجے میں کہا جس میں وہ پرایوں کی غلطیاں بیان فرماتے تھے۔ یہ نہیں سوچا کہ میرا مخاطب مجھ سے کیا سننا چاہتا ہے، بلکہ یہ دیکھا کہ مجھے کیا کہنا چاہیے۔ اپنوں کے بارے میں اس طرح کی جرأت اظہار غیروں سے بھی زیادہ مشکل ہوتی ہے۔ حضرتؒ کو یقیناً اندازہ ہوگا کہ اس کی کیا قیمت چکانا پڑتی ہے اور واقعی حضرتؒ نے یہ قیمت چکانی بھی، لیکن کہا وہی جس کو دیانت دارانہ طور پر درست سمجھتے تھے۔ یہی فریضہ مختلف مواقع پر ذرا مختلف انداز سے سہی، مولانا تھانوی اور علامہ عثمانی نے بھی انجام دیا۔ مجھے نہیں معلوم کہ ہمارے موجودہ ماحول میں قیادت اور جرأت اظہار کے اس معیار کی موجودہ دینی قیادت سے کس حد تک توقع رکھی جاسکتی ہے کہ وہ اپنے پیروکاروں کو صرف ان کی پسند کی غزل سننے کی بجائے ان لوگوں میں اگر غلطی محسوس کریں تو صراحت کے ساتھ اس کی نشاندہی کریں، انہیں سمجھانے کی کوشش کریں، اس لیے کہ قیادت کا کام راہ نمائی کرنا بھی ہوتا ہے، صرف اپنی مقبولیت کا تحفظ کرنا نہیں۔

تیسری بات جس پر حضرت مدنیؒ نے اس مکتوب میں زور دیا ہے، وہ یہ ہے مسلمانوں کو چاہیے کہ غیروں کے ان مظالم اور بد تمیزیوں کے باوجود صبر اور رجوع الی اللہ پر ہی اکتفا کریں، امن و امان کا مسئلہ پیدا نہ کریں۔ اس موضوع پر تفصیل سے مدلل بات کرتے ہوئے آخر میں فرماتے ہیں:

”مسلمانوں کا فریضہ ہے کہ وہ احکامِ خداوندی پر مضبوطی سے گامزن رہیں اور اپنے مصائب اور تکلیف کے متعلق استقلال سے اللہ تعالیٰ پر اعتماد رکھیں، و من یتوکل علی اللہ فہو حسبه، اور صبر جمیل پر مضبوط رہیں اور جزع فرع نہ کریں۔ جو مصائب پیش آئیں، ان کو صرف اللہ تعالیٰ کے سامنے پیش کریں، اور انما اشکو بنی

و حزنی الی اللہ پر عمل کریں، امن وامان میں کوئی غلط پیدا نہ کریں وفقنا اللہ ولایا کم لما سحبه ویرضاه، آمین۔“

امن وامان میں غلط پیدا نہ کرنے والی بات مولانا مدنی ایک خالص اسلامی حکومت کے زیر سایہ نہیں فرما رہے بلکہ ایک غیر مسلم حکومت کے بارے میں فرما رہے ہیں جس کے بارے میں لوگوں کو یہ شکایت ہے کہ وہ نام تو سیکولرازم کا لیتی ہے اور تمام مذاہب کے ماننے والے شہریوں کو برابر قرار دیتی ہے، لیکن عملاً مسلمانوں کی جان و مال کے تحفظ میں ناکام ہے بلکہ مسلمانوں پر ہونے والے مظالم میں حکومتی شدہ کاتاثر بھی موجود ہے۔ اوپر کی سطور میں دوبارہ ملاحظہ فرمائیں کہ حضرت مسلمانوں پر مظالم اور اسلام کو برا بھلا کہنے کے کس طرح کے ماحول میں یہ لائحہ عمل تجویز فرما رہے ہیں۔ صرف اپنوں کی غلطیوں کا احساس رکھنے، صبر کرنے اور نقیض امن سے بچنے کے علاوہ کسی اور چیز کی تعلیم نہیں ہے۔ پتا چلا کہ حضرت مدنی کے ہاں یہ بھی ایک راستہ اور لائحہ عمل ہو سکتا ہے جس پر وہ اپنے اس مکتوب میں شرعی اور واقعاتی دلائل پیش کر رہے ہیں۔ آج اگر کوئی صاحب اسی طرح کے صبر جمیل اور امن وامان خراب نہ کرنے کا مشورہ دے دے اور اس کے ساتھ ظلم کے خلاف بھرپور آواز اٹھانے اور پر امن جدوجہد کرنے کا بھی کہے (جس کا حضرت کے اس مکتوب میں ذکر نہیں ہے) تو مجھے نہیں معلوم اس کے بارے میں ہمارے جذباتی لوگوں کا کیا فتویٰ ہوگا۔

ان حوالہ جات کے پیش کرنے کا ایک مقصد تو ان لوگوں کے سامنے تصویر کا دوسرا رخ پیش کرنا ہے جو محلے میں پھٹنے والے چھوٹے سے پٹانے کو بھی دیوبندیت کے کھاتے میں ڈال دیتے ہیں۔ کسی طبقے کی طرف منسوب چند لوگوں کی غلطیوں کو اس پورے حلقہ فکر کی منسوب کرنا درست نہیں ہوتا، جیسا کہ کسی مسلمان کی غلطی کا ذمہ دار اسلام اور اسلامی تعلیمات کو قرار نہیں دیا جاسکتا۔ دوسرے یہ ارشادات ہمارے ان جذباتی لوگوں کے سامنے پیش کرنے مقصود ہیں جن کے ذہنوں میں دیوبندیت بالخصوص حضرت مولانا مدنی کے منج فکر کی ایک عجیب و غریب تصویر بیٹھی ہوئی ہے اور شعلہ بیان خطابتوں اور نعروں کی گہما گہمی میں مطالعہ، مباحثہ اور تبادلہ آرا کا ماحول نہ ملنے کی وجہ سے وہ تصویر اتنی راسخ ہو گئی ہے کہ اس سے ہٹ کر کسی بات کا تصور ہی ان کے لیے ناقابل قبول ہوتا ہے۔ آپ تجربہ کر کے دیکھ لیجیے، ان بزرگوں کے مذکورہ ارشادات ان کا حوالہ دیے بغیر کسی جذباتی نوجوان کے سامنے پیش کر کے دیکھ لیجیے اس کا کیا رد عمل ہوتا ہے، بلکہ ہو سکتا ہے کئی لوگوں کے لیے یہ باور کرنا ہی مشکل ہو جائے کہ جمعیت علماء ہند کے ابراہار حضرت مولانا مدنی جیسے بزرگوں کی زبان و قلم سے عدم تشدد، محض صبر اور رجوع الی اللہ پر اکتفا کرنے اور بدامنی پیدا نہ کرنے جیسے الفاظ بھی نکل سکتے ہیں یا اس طرح کے لفظ ان کی ڈشٹری میں موجود بھی ہو سکتے ہیں، اس لیے کہ ہم ان بزرگوں کے نام لینے اور نعرے لگانے جیسے انتہائی ضروری کام میں آج کل اتنے مصروف ہیں کہ ان کے بارے میں مطالعے کی فرصت نہیں ملتی۔ مجھے خود ایک مرتبہ اس طرح کا تجربہ ہوا۔ کسی موضوع پر بات چیت کے دوران میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کا حوالہ دیا کہ دشمن سے ملاقات یعنی جنگ کی کبھی تمنا نہ کرو، ہاں اگر جنگ ہو ہی جائے تو ڈٹ کر مقابلہ کرو۔ اس پر ایک اچھے خاصے عالم نے بڑی حیرت بلکہ شاید کسی قدر جذباتی انداز سے پوچھا: ”کہاں ہے یہ حدیث؟“ میں نے عرض کیا: ”بخاری میں!“ اس پر وہ خاموش تو ہو گئے، لیکن مجھے یہ احساس ہوا شاید ہم لوگوں نے اپنے عظیم نبی صلی اللہ

علیہ وسلم کی سیرت کا نقشہ ہی کچھ ایسا اپنے لوگوں کے ذہنوں میں بٹھایا ہے کہ ان کے نزدیک یہ ناممکنات میں سے ہے کہ اللہ کے نبی جنگ کے بارے میں ایسی بزدلانہ بات کہہ سکتے ہیں۔

اوپر چند بزرگوں کے حوالے سے ان کے جو اقوال نقل کیے گئے ہیں، ضروری نہیں کہ ان تمام باتوں سے ان کے معاصر یا ان سے بڑے دوسرے بزرگوں کو اتفاق ہی ہو۔ بعض باتوں سے دیگر اہل علم و دانش کو اختلاف بھی ہو سکتا ہے، یہاں صرف یہ کہنا ہے کہ آج کے بعض جذباتی حلقوں بالخصوص نوجوانوں نے جو راستے اپنے لیے اختیار کیے ہیں، اگر تو وہ انہیں محض اپنی سمجھ بوجھ سے اختیار کیے ہوئے ہیں تو مست بسم اللہ، ہمیں اس مجلس میں ان سے بحث کرنا مقصود نہیں، لیکن چونکہ بہت سے لوگ اسے دیوبندی فکر کا شاخسانہ سمجھ رہے ہیں، اس لیے انہیں یہ واضح کر دینا چاہیے کہ ان امور میں وہ علماء دیوبند کے متبع نہیں ہیں بلکہ اپنا الگ منہج فکر رکھتے ہیں۔ اور اگر وہ واقعی علماء دیوبند کی اتباع چاہتے ہیں تو انہیں یہ فیصلہ کر لینا چاہیے کہ علماء دیوبند میں پائے جانے والے متعدد رجحانات میں سے وہ کس کی پیروی کرنا چاہتے ہیں۔ بس ان سے اتنی گزارش کریں گے اس رجحان کے بزرگوں کی تعلیمات اور ان کے مزاج و مذاق کو پورے طور پر سمجھنے کی بھی کوشش فرمائیں۔ چونکہ عام طور پر اس طرح کے حضرات کے ذہن میں ہوتا ہے کہ وہ حضرت مدنیؒ اور جمعیت علماء ہند کے اکابر کی پیروی کر رہے ہیں، اس لیے صرف انہی کے فرمودات نقل کرنے کو کافی سمجھا گیا ہے، وگرنہ ان میں سے کئی باتیں دیگر بزرگوں کے حوالے سے بھی پیش کی جاسکتی ہیں۔ امید ہے کہ ان بزرگوں کے نام سے پیش کی جانے والی یہ باتیں قابل غور ضرور سمجھی جائیں گی۔ اسی کے ساتھ دیوبندی حلقے کی قیادت چاہے وہ سیاسی قیادت ہو، مدارس اور وفاق کی قیادت ہو، اساتذہ کرام ہوں، دینی صحافت سے وابستہ حضرات ہوں، ان پر وقت نے بہت بڑی ذمہ داری عائد کر دی ہے۔ وہ ذمہ داری امریکا، حکومت وقت اور موجودہ نظام کو گالیاں دینے کی نہیں۔ یہ کام کتنا ہی مستحسن سہی، اتنا مشکل نہیں ہے جتنا اپنوں سے اگر کچھ غلطیاں ہو رہی ہوں، ان کے بارے میں ان کی راہ نمائی کرنا مشکل اور صبر و عزیمت کا متقاضی ہے اور اسی کی ایک جھلک حضرت مولانا مدنیؒ کے بعض مکتوبات میں ہم دیکھ چکے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ مصلحت پسندی کے خول سے نکل کر یہ کام اب دیوبندی قیادت کو کرنا ہی پڑے گا۔ اب تک بھی بہت تاخیر ہو چکی ہے، مزید تاخیر مزید نقصان کا باعث ہوگی۔ میرا اندازہ ہے کہ اگر دلیل اور ڈھنگ سے بات کی جائے تو رائیگاں نہیں جائے گی۔ اس کے لیے بنیادی شرط یہ ہے کہ اپنے حلقوں پر پالیسی امور کو عقیدے اور تقدس کا درجہ دینے کی بجائے ان پر عام بحث کا ماحول اور ایک متعین نقطہ نظر سے ہٹی ہوئی کسی بات کو کم از کم سننے کا حوصلہ پیدا کیا جائے۔ آج امریکا اور برطانیہ سمیت اتحادی افواج کو افغانستان میں جو ناکامیاں ہو رہی ہیں، ان پر مغرب میں عام بحث ہو رہی ہے، پالیسیوں پر تنقیدیں ہو رہی ہیں، مباحثے ہو رہے ہیں، ناکامیوں کے تذکرے ہو رہے ہیں۔ سچی بات یہ ہے کہ مجھے تو یہ ڈر لگتا ہے کہ یہی کھلا پن شاید مغرب کے لیے سب بڑی طاقت ثابت ہو۔

(بشکریہ ماہنامہ 'الصیانا' لاہور)



## علماء اور جدید طبقوں میں ہم آہنگی

[سوسائٹی فار انٹرایکشن آف ریلیجین، سائنس اینڈ ٹیکنالوجی (SIRST) مانسہرہ کے زیر اہتمام ساتویں قومی سیمینار (منعقدہ دسمبر ۲۰۰۹ء) میں گفتگو]

میں سب سے پہلے تو جناب پروفیسر عبدالماجد صاحب اور ”سرسٹ“ میں ان کی پوری ٹیم کو اس دور افتادہ جگہ میں ایسی شاندار علمی و فکری محفل جانے اور اس سطح کے اہل فکر و دانش کو جمع کرنے پر ہدیہ تبریک پیش کرتا ہوں اور ان کا شکر گزار بھی ہوں کہ انہوں نے مجھ جیسے طالب علم کو اس محفل میں شریک ہو کر مستفید ہونے اور اپنی گزارشات پیش کرنے کا موقع عطا فرمایا۔

یہ سیمینار انسانیت کے اجتماعی المیے کے حوالے سے چل رہا ہے، مجھے اس بات کی خوشی ہے کہ انسانیت کو بحیثیت مجموعی موضوع بحث بنایا گیا، تمام انبیاء علیہم السلام بالخصوص خاتم الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم کا بنیادی موضوع انسانیت کی فلاح ہی رہا ہے، بلکہ نبی آخر الزمان صلی اللہ علیہ وسلم کا دائرہ تو عالمین تک پھیلا ہوا ہے۔ قرآن حکیم نے عالم کی بجائے ’عالمین‘ کی جو بات کی ہے، اس کی صحیح حقیقت کا انکشاف تو شاید آنے والے کسی زمانے میں ہی ہو اور اس وقت پتا چلے کہ قرآن چودہ سو سال پہلے اکیسویں صدی کے سائنس فکشن سے بھی آگے کی بات کر رہا تھا۔ فی الحال اس طرح کی قرآنی تعلیمات اور تعبیرات کا اتنا اثر تو ہونا چاہیے کہ ہم اس کرہ ارضی پر بسنے والی انسانیت کو بحیثیت مجموعی موضوع بحث بنائیں۔ یقیناً جب بھی انسان پر ایک معاشرتی جاندار کی حیثیت سے بحث ہوگی تو دین و اخلاق کا حوالہ لازماً آئے گا۔ خاص طور پر دین اسلام کے نقطہ نظر سے اس ایشو پر نظر ڈالے بغیر بحث ہی ادھوری اور نامکمل رہے گی اور ظاہر ہے کہ جب انسان کے اجتماعی المیے کے مسئلے کے ساتھ اسلام کے تعلق پر بات ہوگی تو اسلام کی تشریح و تعبیر سے تعلق رکھنے والے طبقات کا حوالہ بھی ناگزیر ہوگا۔ اسی تناظر میں مجھے علماء کی دیگر طبقات کے ساتھ ہم آہنگی کے فقدان پر عرض کرنے کے لیے کہا گیا ہے۔

ہمارے عرف میں جب علماء کا لفظ بولا جاتا ہے تو اس سے عموماً دینی مدارس کے فضلاء مراد لیے جاتے ہیں۔ ان علماء

\* شیخ الحدیث جامعہ اسلامیہ امدادیہ، فیصل آباد

کی جدید طبقے کے ساتھ ہم آہنگی کا سوال تو ثانوی حیثیت رکھتا ہے۔ اس سے پہلا سوال ان کی معاشرے اور زندگی کے ساتھ ہم آہنگی کا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ہمارے مدارس میں تعلیم و تدریس کا انداز اور عمومی ماحول کچھ ایسا ہوتا ہے کہ جیتی جاگتی زندگی کے ساتھ ان کا تعلق نہ ہونے کے برابر ہوتا ہے۔ اس سلسلے میں علماء اور دینی مدارس کے ذمہ داران کے لیے جو بات سب سے پہلے قابل توجہ معلوم ہوتی ہے، وہ یہ ہے کہ جب ان حضرات سے کسی طبقے کے ساتھ ہم آہنگی، روابط یا تعلقات کا بہتر بنانے کی بات کی جاتی ہے تو ان میں سے بعض حضرات کے رد عمل سے یہ محسوس ہوتا ہے کہ انہوں نے ایسی درخواست یا گزارش کا مطلب یہ سمجھا ہے کہ ان سے اپنے کچھ حقوق سے تنازل و دستبرداری یا اپنی ذمہ داریوں کے بارے میں کپور و نماز کی بات کی جا رہی ہے۔ ایسا لگتا ہے جیسے وہ یہ محسوس کر رہے ہوں کہ ان سے کسی اور طبقے کے لیے رعایت مانگی جا رہی ہے یا ان کے مد مقابل کے لیے ان کے سامنے وکالت کی جارہی ہے یا یہ کہ انہیں اس طرح کی بات کہہ کر کسی مفاد کے حصول کے لیے راغب کیا جا رہا ہے جو ان کے خیال میں (بجا طور پر) اخلاقی پستی اور اپنے مشن سے انحراف کے زمرے میں آتا ہے۔

ہوسکتا ہے کہ کئی لوگ انہیں اس طرح کے مشورے واقعی اسی نقطہ نظر سے دیتے ہوں، لیکن عمومی طور پر حقیقت یہ ہے کہ اس نوعیت کے مشورے خود ان کے اپنے مشن کی بھی ضرورت ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر تو دینی علوم کو اس نقطہ نظر سے پڑھنا یا پڑھانا ہو کہ یہ دنیا میں پائے جانے والے چند علوم ہیں یا ایسے علوم ہیں جن سے کسی زمانے میں انسانوں کا ایک بڑا طبقہ اختیار رکھتا تھا اور اب یہ انسانی تاریخ کا ایک حصہ ہیں، جیسا کہ مستشرقین نے عموماً اسلامی علوم کا اسی زاویہ نگاہ سے مطالعہ کیا اور اپنی تحقیقی کاوشیں علمی دنیا کے سامنے پیش کی ہیں، اگر اسلامی علوم کو اسی زاویہ نگاہ سے پڑھنا پڑھانا ہو جس زاویہ نگاہ سے انہیں مستشرقین نے پڑھا ہے یا آج بھی مغرب کے کئی جامعات میں پڑھے پڑھائے جاتے ہیں تو جیتی جاگتی عملی زندگی اور اپنے سماج سے تعلق کی نوعیت کا سوال اور اس کے بارے میں مشورے اور تجاویز سب غیر متعلق ہو جاتے ہیں۔ لیکن اگر ان علوم کو اس نقطہ نظر سے حاصل کرنا ہو کہ یہ انبیاء علیہم السلام کی وراثت ہیں تو مذکورہ سوالات اور تجاویز سے صرف نظر ممکن نہیں ہے، اس لیے کہ انبیاء علیہم السلام کا علم محض برائے علم نہیں ہوتا، علم برائے دعوت ہوتا ہے۔ ان کا علم اس لیے ہوتا ہے کہ انسانوں کی زندگی پر نافذ اور جاری ہو اور انسانوں کو فکری و عملی طور پر انہیں قبول کرنے اور اپنے اندر جذب کرنے کے لیے تیار کیا جائے۔ یقیناً دینی مدارس میں اسلامی علوم کا حصول اسی زاویہ نگاہ سے ہوتا ہے، اس لیے بنیادی طور پر یہ علماء کرام داعیانہ مشن کے حامل ہوتے ہیں اور داعی کی اپنی ضرورت ہوتی ہے، اپنے ذاتی مفاد کے لیے نہیں بلکہ اس کے مشن کے لیے کہ لوگوں کو اپنے قریب کرے اور خود ان کے قریب ہو، انہیں سمجھے اور اپنا آپ انہیں سمجھائے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے جو اوصاف قرآن میں مذکور ہیں ان میں ایک صفت منفسہم کی بھی ہے جو اسی پہلو کی طرف اشارہ کر رہی ہے۔

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث مبارکہ کا اگر جائزہ لیں تو ان سے بھی یہ بات بڑی وضاحت کے ساتھ سمجھ میں آتی ہے۔ مثلاً نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب حضرت معاذ اور حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہما کو یمن کی

طرف روانہ فرمایا تو انہیں کچھ نصیحتیں فرمائیں۔ یہ حضرات وہاں حاکم بن کر بھی جا رہے تھے، مفتی بھی، معلم دین اور مبلغ و داعی بھی، اس لیے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ نصیحتیں ان سب شعبوں میں کام کرنے والوں سے متعلق ہیں۔ آپ نے ارشاد فرمایا: پیسرا و لا تعسرا، لوگوں کے لیے آسانی کرنا، انہیں تنگی میں نہ ڈالنا۔ معلوم ہوا کہ مفتی کی بھی ذمہ داری ہے کہ وہ لوگوں کے لیے بے سراسر سہولت کے پہلو کو مد نظر رکھے، معلم کی بھی ذمہ داری ہے کہ وہ تعلیم کو آسان سے آسان بنائے، حاکم کی بھی ذمہ داری ہے کہ وہ رعایا سے آسانی کا برتاؤ کرے اور انہیں تنگی اور مشقت میں نہ ڈالے۔ مبلغ و داعی کے لیے بھی یہی ہدایت ہے۔ ظاہر ہے کہ لوگوں سے روابط، ان سے تعلقات کا روادار انہیں سمجھے بغیر ان کے لیے آسانی کا راستہ نہیں ڈھونڈا جاسکتا۔ اس سے اگلی ہدایت جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی ہے وہ اس معاملے میں اس سے بھی واضح ہے، آپ نے فرمایا: بشرًا و لا تنفرا، دین کو اس انداز سے پیش کرو کہ وہ خوشی خوشی اسے قبول کرنے کے لیے تیار ہوں۔ بشرًا کا لفظ بشر سے نکلا ہے جس کا معنی جسم بالخصوص چہرے کے ظاہری حصے کے ہیں۔ تبشیر ایسا خوش کرنے کو کہا جاتا ہے جس سے انسان کا چہرہ دک اٹھے اور اس کی شکل بتا رہی ہو کہ وہ خوش ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ دین ایسے انداز سے پیش کرو کہ جنہیں وہ پیش کیا جا رہا ہے وہ اسے انتہائی رضا و رغبت کے ساتھ قبول کریں، محض خاموشی نیم رضادالی بات بھی نہ ہو۔ اسی ہدایت کے دوسرے جملے میں فرمایا: و لا تنفرا جس کا لفظی ترجمہ ہم کر سکتے ہیں: ”انہیں بدکاؤ نہیں“۔ یعنی ان سے ایسا برتاؤ نہ کرو، ان کے سامنے اپنی بات ایسے انداز سے نہ رکھو جس سے وہ تم سے اور تمہاری بات سے دور ہوں اور بدکنے لگیں اور تمہارے قریب آنا انہیں مشکل محسوس ہو۔

بات یہاں سے شروع کی گئی تھی کہ علماء کی جدید طبقے کے ساتھ ہم آہنگی کے فقدان پر بات کرنے کے لیے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ان حضرات کے سوسائٹی کے ساتھ تعلق کے بارے میں بات کی جائے۔ بہت سے مسئلے اسی جڑ کو پکڑ کر درست کرنے سے حل ہو سکتے ہیں۔ اب تک جو عرض کیا ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اس طرح کی بحث اور گفتگو ضروری نہیں کہ انہیں یا ان کے شاگردوں اور حلقہ اثر کو ”دنیا دار“ بنانے کے لیے ہو، بلکہ یہ بحث ان کے عظیم داعیانہ بلکہ قائدانہ منصب کا تقاضا ہے۔ مولانا سید ابوالحسن علی ندوی نے ایک جگہ دینی مدرسے کا تعارف کراتے ہوئے بڑی خوبصورت بات کہی ہے۔ انہوں نے فرمایا کہ دینی مدرسہ درحقیقت وہ پائپ لائن ہے جو رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم سے فیض حاصل کرتی اور زندگی کو اس سے سیراب کرتی ہے، اس لیے اس کا کام تب پورا ہوتا ہے جب اس کا ایک سرادر بار رسالت سے جڑا ہوا ہو اور دوسرا سر اجیتی جاتی عملی زندگی سے۔ اس پہلو سے اگر دیکھیں تو ہمارے مدارس کے فضلاء کے مزاج، رویے اور سوچ میں بہتری کی گنجائش اور ضرورت کے موجود ہونے سے انکار نہیں کیا جاسکتا، اس سلسلے میں یہاں چند گز ارشاد پیش کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

ہمارے مدارس کا نظام تعلیم و تربیت کچھ ایسا ہے کہ طالب علم شروع ہی سے اپنے ماحول اور معاشرے سے گھل مل نہیں پاتا۔ کم از کم آٹھ سالہ درس نظامی کے دوران سال کے تعلیمی ایام تو اسے گھر سے دوسری مدرسے میں گزارنے ہی ہوتے ہیں۔ تقریباً دو ماہ کی سالانہ تعطیلات میں بھی بیشتر طلبہ کی اولین ترجیح اور خواہش یہ ہوتی ہے کہ وہ یہ ایام بھی کسی

”دورہ“ وغیرہ کے عنوان سے کسی مدرسے ہی میں گزرائیں۔ یوں وہ تعلیم کے پورے عرصے کے دوران نہ صرف اپنے گاؤں، شہر اور معاشرے سے بلکہ اپنے خاندان تک سے کٹا رہتا ہے۔ (اسی لیے میں تو بیشتر طلبہ کو یہ مشورہ دیا کرتا ہوں کہ وہ تعطیلات اپنے گھر میں گزارنے کی کوشش کریں بلکہ کھیتی باڑی، کاروبار وغیرہ میں والدین کے کام میں کچھ ہاتھ بھی بٹائیں)۔ اوپر سے بعض اوقات جونہی ایک بچہ یا نوجوان دینی تعلیم کے حصول کا ارادہ کرتا ہے تو اس کے ذہن میں یہ بات بٹھادی جاتی ہے کہ اب وہ چونکہ ”دنیادار“ سے ”دین دار“ ہونے جا رہا ہے، اس لیے اسے یہ سمجھنا چاہیے کہ وہ ”دنیاداری“ کے انتہائی گندے تالاب سے نکل کر ”دین داری“ کی انتہائی مقدس دنیا کی طرف جا رہا ہے، اب پچھلی دنیا سے اس کا کوئی واسطہ اور لینا دینا نہیں ہے۔ اگر کبھی اس نے پیچھے مڑ کر دیکھنا بھی ہے تو ان ”دنیادار“ اور ”گنہگار“ لوگوں کو ”ٹھیک“ کرنے کے لیے۔ اس طرح اس میں اپنی سوسائٹی میں گھٹنے ملنے اور سماج کی فکر مند یوں، غموں اور خوشیوں کا حصہ بننے، اپنے معاشرے اور ملک کے مسائل کو اپنے مسائل سمجھنے کا داعیہ پیدا نہیں ہو پاتا۔ اس طرح سے اس کی اور اس جیسے کچھ اور لوگوں کی ایک بالکل الگ ذہنی دنیا آباد ہوتی ہے جس سے باہر نکلنا وہ گوارا نہیں کرتا اور یہ صورت حال اس کے گاؤں کی سطح سے لے کر ملکی اور عالمی مسائل تک ہوتی ہے۔ فرض کریں، کبھی ملک میں عام انتخابات ہونے والے ہوں جس کے نتائج ملک کی سیاسی، معاشی اور بین الاقوامی تعلقات وغیرہ کے حوالہ سے فیصلہ کن اور گہرے دور رس اثرات مرتب کرنے والے ہوں، اتفاق سے انہی انتخابات میں کسی ایک آدھ نشست پر کسی دینی جماعت کے کوئی راہ نمائی امیدوار ہوں اور وہاں کسی قدر فرقہ وارانہ نوعیت کا انتخابی معرکہ پکا ہو، ایسے ماحول میں آپ پورے ملک کے مدارس کا دورہ کر کے اور ان میں زیر تعلیم طلبہ کی ایکشن میں دلچسپیوں کے رخ کا جائزہ لے کر دیکھ لیں کہ ان میں سے کتنے لوگ اس پر بحث کر رہے ہیں کہ بحیثیت مجموعی کون سی جماعت کے برسر اقتدار آنے کی صورت میں ملک کے اندرونی و بیرونی معاملات پر کیا مثبت یا منفی اثرات ہوں گے اور ملکی پالیسیاں کیا رخ اختیار کریں گی، اور ان طلبہ میں کتنے ایسے ہوں گے جن کی ذہنی سوئی اسی ایک انتخابی نشست پر اٹکی ہوئی ہوگی جس کے بظاہر ملک کی عمومی صورت حال پر کوئی خاص اثرات مرتب ہونے والے نہیں ہوں گے۔ حاصل یہ کہ چھوٹے سے چھوٹے دائرے سے لے کر وسیع سے وسیع تر سطح پر دیکھیں تو ہمارے ان مدارس کے اندر تعلیم حاصل کرنے والوں میں من انفسہم جیسے اہم نبیوں والے وصف کی جھلک بہت کم نظر آئے گی۔ دینی مدارس کے ذمہ داران کو اس صورت حال کے اسباب کا تجزیہ کر کے اس سے نکلنے کی کوئی صورت ضرور نکالنی چاہیے۔

علماء کرام کی جدید طبقے کے ساتھ ہم آہنگی بھی ایک حد تک اسی صورت حال کا شاخسانہ ہے۔ علماء کرام اور جدید طبقے کے تعلقات کی جب ہم بات کرتے ہیں تو ”جدید طبقے“ میں کئی قسم کے لوگوں کو شامل کیا جاسکتا ہے۔ ایک وہ لوگ ہیں جو سرے سے مسلمان ہی نہیں ہیں۔ ایک وہ لوگ ہیں جو مسلمان ہونے کے باوجود اپنے کام اور شعبے میں ایسے منہمک ہیں کہ دین کی تشریح و تعبیر یا مسلم امہ کے عمومی مسائل سے انہیں کچھ لینا دینا نہیں ہوتا۔ کچھ حضرات ایسے ہیں جنہوں نے باقاعدہ طور پر دینی مدارس کے نظام میں تعلیم نہیں پائی ہوتی یا اس میں تعلیم پانے کے باوجود ان کے فکری منہج

سے وابستہ نہیں رہے ہوتے، تاہم دینی علوم ان کی محنتوں کا محور ہوتے ہیں لیکن دین کی تفہیم و تعبیر میں ان کا نقطہ نظر دینی مدارس کے حضرات سے مختلف ہوتا ہے۔ بعض حضرات ایسے بھی ہیں جو دینی علوم میں نہ تو مہارت کا دعویٰ کر سکتے ہیں اور نہ ہی ان میں اپنی آرا رکھتے اور ان کا اظہار کرتے ہیں، البتہ مسلم امت کو بحیثیت مجموعی درپیش مسائل اور چیلنجز کے بارے میں وہ سوچتے بھی ہیں اور ان ایشوز پر اپنی رائے بھی رکھتے ہیں اور بسا اوقات ان کے پیش کردہ حل اور تجاویز دینی مدارس کے علماء کی سوچ اور فکر سے مختلف ہوتی ہیں۔ اس وقت بنیادی طور پر ہم موخر الذکر دو طبقات کے ساتھ علماء کرام کے تعلقات کے حوالے سے بات کرنا چاہتے ہیں۔

یہ بات تو کافی حد تک درست ہے کہ ان طبقات اور علماء کرام میں ہم آہنگی کا فقدان ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ ہم آہنگی پیدا کرنے کا مطلب کیا ہے؟ ہم آہنگی سے مراد یہ تو ہونی نہیں سکتا کہ ہر ایشوز پر سب کی رائے بالکل ایک ہو۔ ایسا ہونا نظام قدرت کے خلاف ہونے کے ساتھ تنوع سے پیدا ہونے والے حسن اور اختلاف رائے سے پیدا ہونے والے متبادل راستوں سے ہاتھ دھونے کا بھی باعث ہوگا۔ ہم آہنگی سے مراد یہ ہے کہ ایک دوسرے کے ساتھ اختلاف تو ہو مخالفت نہ ہو، سب ایک دوسرے کے نقطہ نظر کو سننے اور گوارا کرنے کے لیے تیار ہوں۔

اس سلسلے میں سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ ان تمام طبقات کو اس بات کا بھرپور ادراک ہونا چاہیے کہ ان کے تجویز کردہ راستے اگرچہ ایک دوسرے سے مختلف ہو سکتے ہیں، لیکن منزل سب کی ایک ہے۔ منزل ایک ہونے کا ادراک اپنے بارے میں بھی ہو اور دوسروں کے بارے میں۔ اپنے بارے میں اس معنی میں کہ منزل سے نظر ہٹ جانے کی وجہ سے اپنے تجویز کردہ راستے ہی کو منزل سمجھنے کی غلطی نہ ہو، اور دوسروں کے بارے میں اس معنی میں کہ ان کے بارے میں محض اپنے حریف ہونے کا تصور نہ ہو بلکہ ایک معنی میں ہم سفر ہونے یا ہم منزل ہونے کا ادراک بھی ہو اور ان طبقات سے ان کا فرق ملحوظ رہے جن کی منزل ہی بالکل الگ ہے۔ اس ادراک اور استحضار کی ذمہ داری صرف ایک خاص طبقے پر نہیں ڈالی جا سکتی، بلکہ یہ گزارش ان تمام طبقات سے کرنی ہوگی جن کے درمیان ہم آہنگی پیدا کرنا مقصود ہے۔

دوسری بات اس سلسلے میں قابل گزارش یہ ہے کہ ہر طبقے کو چاہیے کہ وہ دوسرے طبقے سے رابطہ و تعلق، ان کی بات سننے اور اپنی بات سنانے اور ایک دوسرے کی بات پر سنجیدگی سے غور کرنے کو خود اپنی، اپنے مشن اور اپنے مقاصد کی ضرورت سمجھے۔ دو وجہ سے، ایک تو اس لیے کہ میں دیانت داری سے اگر ایک نقطہ نظر یا ایک تجویز کو درست سمجھتا ہوں اور میری یہ بھی دیانت دارانہ رائے ہے کہ دوسرا شخص بھی میری بات کو قبول کر لے تو اچھا ہوگا، تو میں اس بات کا ایک طرح سے داعی بن گیا ہوں۔ اس لیے دعوتی رویہ اور انداز اپنانا میرے اپنے مقصد کی ضرورت ہے، اور جیسا کہ پہلے عرض کیا گیا، داعی کا کام تبشیر ہے، تفسیر اس مقصد کے لیے مضر ہے۔ داعی کا کام تقاضا کرتا ہے کہ وہ خود بھی دوسروں کے قریب ہو اور دوسروں کو اپنے قریب کرے۔ اگر میں کسی کی بات سننے ہی کا روادار نہیں ہوں گا تو اس کے میرے دعوتی مقاصد پر منفی اثرات مرتب ہوں گے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ جن طبقات کی ہم بات کر رہے ہیں، ان کی منزل اور بنیادی مقاصد ایک ہیں۔ اپنے مقصد اور

اپنی منزل سے سچی لگن کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ وہ اس کے لیے بہتر سے بہتر راستے اور موثر سے موثر طریق کار کے لیے متلاشی رہے۔ اپنے مقاصد سے سچی لگن رکھنے والا کبھی یہ نہیں کہہ سکتا کہ میں نے اس حصول کے لیے جو کچھ سوچا اور کیا ہے، وہی کافی ہے۔ اگر کسی اور کے ہاں اسے کوئی ایسی چیز ملے جو اسے مقصد کے قریب کر سکتی ہو تو وہ لازماً اس طرف توجہ دے گا اور اس سے محض اس وجہ سے منہ نہیں پھیرے گا کہ وہ بات ہمارے لوگوں کی نہیں ہے۔

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ دانائی کی بات مومن کی گم شدہ متاع ہے، جہاں سے بھی اسے ملے وہ اس کا حق دار ہے۔ اس حدیث مبارک میں دراصل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے انسانی معاشروں کے ایک دوسرے سے استفادے میں حائل ایک بہت بڑی نفسیاتی رکاوٹ کو دور فرمایا ہے۔ عموماً ہوتا ہے کہ اگر اچھی بات اپنے کسی حریف اور مد مقابل کی طرف سے سامنے آئے تو اسے قبول کرنے میں انسان کی انار کاوٹ بن جاتی ہے۔ وہ یہ سوچتا ہے کہ میں اس کی بات لے کر ایک طرح سے اس کے زیر احسان ہو جاؤں گا اور اس کی چیز استعمال کرنے والا بن جاؤں گا۔ یہ تصور اس کے دل میں اس کے استعمال کے بارے میں خاص قسم کی ہچکچاہٹ پیدا کرتا ہے۔ اگر میرے پاس اپنی گھڑی نہیں ہے اور کوئی دوسرا شخص کہہ دیتا ہے کہ میری گھڑی تم باندھ لو اور اپنے استعمال میں لے آؤ تو فطری بات ہے کہ مجھے اپنی کمتری کا ایک خاص قسم کا احساس ہوگا کہ میں فلاں کی چیز استعمال کر رہا ہوں، لیکن اگر مجھے یہ بتا دیا جائے کہ یہ چیز ہے ہی تمہاری، یا اس پر تمہارا بھی اتنا ہی حق بنتا ہے جتنا دوسرے کا تو ظاہر ہے کہ میری یہ خاص قسم کی ہچکچاہٹ ختم ہو جائے گی۔

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث مبارک میں اسی دھکتی ہوئی رگ پر ہاتھ رکھ کر مسئلے کو جڑ سے پکڑا ہے۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم مومن کو یہ نہیں بتا رہے کہ دانائی کی بات کسی سے اگر ملتی ہے تو وہ ہے تو اسی کی مگر تم اسے لے لو، بلکہ آپ یہ فرما رہے ہیں کہ وہ تمہاری ہے، اس لیے اس کے لینے میں تمہیں کسی قسم کی ہچکچاہٹ نہیں ہونی چاہیے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ دانائی کی کوئی بھی بات ہو انسان زیادہ سے زیادہ اسے دریافت کرتا ہے اس کا خالق نہیں ہوتا، اسے پیدا کرنے والے کی ذات اللہ تعالیٰ کی ہے اور اللہ تعالیٰ نے اسے خاص فرد یا خاص قوم کے لیے نہیں بلکہ پوری انسانیت کے لیے پیدا کیا ہے، اس لیے اسے دریافت کرنے والے کو اس دریافت کا کریڈٹ اور صلہ تو ضرور ملنا چاہیے، لیکن اگر یہ سمجھ لیا جائے کہ یہ دانائی ہے ہی اس دریافت کرنے والی کی، کوئی اور اگر اس سے فائدہ اٹھائے گا تو دوسرے کی چیز سے مستفید ہو کر اس کے مقابلے میں کم تر ہو جائے گا تو یہ غلط فہمی ہوگی۔ اس لیے کہ خالق کائنات نے یہ چیز جن کے لیے بنائی ہے، ان میں صرف اس کو دریافت کرنے والا ہی نہیں، استعمال کرنے والا بھی شامل ہے۔ حاصل یہ کہ مذکورہ بالا قدیم و جدید طبقات کو ایک دوسرے کی بات سننے کا تسلسل جاری رکھنا چاہیے، اپنی ضرورت سمجھ کر کہہ سکتا ہے کہ ہماری اپنی متاع دوسرے کے پاس موجود ہو اور اب تک ہم اسے حاصل نہ کر سکے ہوں، یہ ضرورت دونوں طبقتوں کی ہے۔ طبقہ علما دیگر طبقات سے بہت کچھ حاصل کر سکتا ہے اور دیگر طبقات کے سیکھنے کے لیے طبقات علماء کے پاس بھی بہت کچھ موجود ہو سکتا ہے۔

یہاں دینی مدارس کے حلقوں کے دو معروف بزرگوں کی مثالیں ذکر کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ ان میں ایک تو

مولانا محمد قاسم نانوتویؒ کی شخصیت ہے جنہیں عموماً بانی دارالعلوم دیوبند کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے۔ مولانا مناظر احسن گیلانی نے سوانح قاسمی میں دارالعلوم دیوبند کے جلسہ دستار بندی کے موقع پر دیا گیا مولانا نانوتوی کا ایک خطبہ نقل کیا ہے جس میں انہوں نے اس بات کا اظہار فرمایا ہے کہ ہم نے اپنا نصاب اس انداز سے تشکیل دیا ہے کہ یہاں سے فارغ التحصیل ہونے کے بعد طالب علم عصری تعلیمی اداروں کا رخ بھی کر سکے۔ دوسری مثال شیخ الہند مولانا محمود حسن دیوبندیؒ کی زندگی کا وہ آخری خطبہ صدارت ہے جو ان کی طرف سے جامعہ ملیہ کے افتتاحی جلسے میں پڑھا گیا تھا۔ اس میں انہوں نے کھل کر اس بات کا اظہار فرمایا ہے کہ جب انہوں نے محسوس کیا کہ جس درد اور فکر کو وہ اٹھائے پھر رہے ہیں، اس میں ان کے ہمنوا بننے والے کالج اور یونیورسٹیوں کی لائن میں زیادہ لوگ مل سکتے ہیں تو انہیں خیال ہوا کہ ایک قدم اس طرف بھی بڑھا کر دیکھ لیا جائے۔ ان دو مثالوں سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ دینی مدارس کی لائن کے بزرگوں کے پیش نظر یہ بات نہیں تھی کہ وہ باقی طبقات زندگی سے کٹی ہوئی کوئی مخلوق تیار کریں جو کسی اور کے قریب جانے یا کسی کو اپنے قریب کرنے کے لیے تیار نہ ہو۔

تیسری گزارش میں یہاں پر یہ کرنا چاہوں گا کہ ایک دوسرے کی بات سننے اور سنانے کے نتیجے میں جہاں بعض باتوں پر اتفاق رائے ہو سکتا ہے، کئی مشترکہ و متفقہ نکات اور پہلو سامنے آسکتے ہیں یا ایک طبقے کے لوگ دوسرے طبقے کے بعض لوگوں کی کسی بات سے متفق ہو سکتے ہیں، وہیں ایک دوسرے کے نقطہ نظر سے اختلاف بھی ہو سکتا ہے اور اس اختلاف کا اظہار بھی ہو سکتا ہے۔ اتفاق ہو یا اختلاف رائے دونوں کے فوائد ناقابل انکار ہیں، لیکن ماضی میں ایک دوسرے طبقے کے ساتھ مخاطب میں دونوں طرف سے بعض ایسی غلطیاں بھی سرزد ہوئی ہیں جو ایک دوسرے کے قریب ہونے یا کم از کم ایک دوسرے کی بات پر سمجیدہ غور کرنے کی راہ میں حائل ہو گئی ہیں۔ بہت سی جگہوں پر انداز بیان حریفانہ ہو گیا ہے جو کہ ظاہر ہے کہ ایک ہی منزل کے راہبوں کے شایان شان نہیں ہے۔ بعض اوقات انداز مخاطب میں چھن یا ایک دوسرے کی تحقیر بھی پیدا ہو گئی۔ مثلاً ایک طبقے کے بعض لوگوں کو کسی قدر استہزاء کے انداز میں حالاتِ زمانہ سے ناواقف قرار دیا گیا، دوسرے طبقے کی طرف سے جواب میں پہلے کی نیت یا اسلام سے اس کے لگاؤ ہی پر شک کا اظہار کر دیا گیا، بعض حالات میں ایک دوسرے کی کسی موضوع پر رائے زنی کی اہلیت یا استحقاق ہی کو چیلنج کر دیا گیا جس سے حریفانہ کشمکش میں اضافہ ہوا۔ حقیقت یہ ہے کہ دونوں طرف سے ہی اس طرح کے انداز خطاب نے دوریاں اور بدگمانیاں پیدا کرنے میں کردار ادا کیا ہے، اگرچہ دونوں طرف سے استثناءات بھی کم نہیں ہیں۔ اس سلسلے میں مزید احتیاط کی ضرورت ہے، اس لیے کہ اس طرح کے اختلافی امور پر بات یا تو مباحثے کے لیے ہوتی ہے یا دوسرے شخص کو اپنی بات کا قائل کرنے اور اسے دعوت دینے کے لیے۔ مذکورہ لب و لہجہ دونوں مقاصد کے منافی ہے، خاص طور پر ایک دوسرے کی نیت پر حملہ کرنے یا دوسرے فریق کی اس موضوع پر بات کرنے کی اہلیت ہی کو جلدی سے چیلنج کر دینے کا انداز مطلوبہ نتائج کے لیے بہت نقصان دہ ہوتا ہے۔

ہمارے ایک استاذ حضرت مولانا عبد الحمید انور صاحبؒ اپنا ایک لطیفہ نما واقعہ سنایا کرتے تھے کہ ایک دفعہ وہ کہیں

سفر کے لیے ونگوں کے اڈے پر گئے۔ جیسا کہ ہوتا ہے، مختلف ونگوں اور بسوں والے ان کے پیچھے ہو گئے، کہاں جانا ہے، فلاں جگہ جانے کے لیے فلاں قسم کی سواری بالکل تیار ہے۔ ہر کوئی اپنی گاری کی طرف بلا رہا ہے، مولانا ان کی صداؤں کو نظر انداز کرتے تشریف لے جا رہے ہیں۔ اتنے میں ایک کنڈکٹر ان کے ہاتھ سے بیگ کھینچتے ہوئے اپنی گاڑی کی طرف لے جانے کی کوشش کرتا ہے۔ مولانا اپنے بیگ پر اپنی گرفت مضبوط کرتے ہوئے اس سے کہتے ہیں کہ مجھے معلوم ہے کہاں جانا ہے اور کون سی گاڑی پر بیٹھنا ہے۔ وہ کارندہ مایوس ہو کر یہ کہتے ہوئے پیچھے ہٹ جاتا ہے: ”تسلیں مولویاں نے ہی ملک دایبڑ اغرق کیا اے“ (تم مولویوں نے ہی ملک کا بیڑا غرق کیا ہوا ہے)۔ مولانا فرماتے تھے کہ چونکہ میں اس کی گاڑی میں نہیں بیٹھا، اس لیے صرف میں نہیں، میرے جیسے سارے مولوی ہی ملک کا بیڑا غرق کرنے کے ذمہ دار ہو گئے۔ سوچنے کی بات یہ ہے کہ کہیں ایسا تو نہیں ہم نے اپنی اپنی ونگیں اور بسیں بنائی ہوئی ہیں اور جو ہماری بس میں نہ بیٹھے وہ ملک و ملت کا غدار ہے، وہ اس قابل نہیں کہ اس کی بات بھی سنی جائے۔

جس طرح میاں بیوی کے درمیان مزاج کی ہم آہنگی کا فقدان ہو تو بھی ایک چیز ایسی ہوتی ہے جو انہیں ایک دوسرے کے قریب رکھتی اور بنا کر رکھنے پر مجبور کرتی ہے، اور وہ چیز ہے ان کی اولاد۔ اس لیے کہ ان کی بہبود دونوں کا مشترکہ مسئلہ اور خواہش ہے، دونوں کا ان کے ساتھ لگاؤ بھی یکساں نوعیت کا ہے۔ جتنا ان کا اولاد کی طرف دھیان رہے گا، اتنا ہی ان کے باہمی اختلاف اور تنازعے میں کمی آئے گی اور جتنی یہ نظروں سے اوجھل ہوگی، اتنی ہی ان کی باہمی کش مکش اپنے اثرات زیادہ دکھائے گی۔ جن طبقوں کی یہاں ہم بات کر رہے ہیں، ان کا معاملہ بھی کچھ ایسا ہی ہے۔ یہاں بھی ایک چیز ایسی ہے جس کی طرف زیادہ توجہ کرنے سے ان دونوں میں قرب بڑھ سکتا ہے، اور وہ ہے امت کی مجموعی مشکلات و مسائل، اسے درپیش چیلنجز اور عام لوگوں کو دین پر عمل کے سلسلے میں پیش آنے والی دشواریاں۔ ان کی طرف توجہ مبذول ہونے کے لیے عملی اور زمینی حقیقتوں کا ادراک ضروری ہے۔ بعض اوقات دونوں طبقوں میں نظری قسم کی بحثیں زیادہ ہوتی ہیں جو انہیں ایک دوسرے سے زیادہ دور لے جاتی ہیں۔ اگر ان نظری بحثوں کے ساتھ عملی حقائق و واقعات اور لوگوں کی مشکلات، کسی خاص پالیسی، قانون یا حکم کے ان کی زندگی پر مرتب ہونے والے اثرات پر بھی نظر ہو تو یہ چیز ان کے درمیان فاصلے اسی طرح کم کر سکتی ہے جیسے اولاد میاں بیوی کے درمیان۔

اس سلسلے میں ہم یہاں مثال دے سکتے ہیں عالمی قوانین پر پچھلی صدی کے پچاس کے عشرے میں شروع ہونے والی بحث کی جس نے اپنی بحثوں کو نظریاتی چیزوں تک ہی محدود رکھا، کسی نے بھی بالتفصیل عملی حقائق معلوم کرنے اور یہ جاننے کی کوشش نہیں کی کہ کس طرح کے قانون یا حکم سے لوگوں پر کیا اثرات مرتب ہوں گے۔ بالخصوص عورتوں اور بچوں پر کس صورت پر کیا بیٹے گی۔ حکومت کے مقرر کردہ عالمی کمیشن رپورٹ میں قرآن کی تشریح و تعبیر کے لیے نئے اجتہاد کی ضرورت جیسی عمومی بحثوں پر کئی صفحات موجود ہیں، لیکن حیرت کی بات ہے کہ زیر بحث خاندانی مسائل میں امر واقعہ کیا ہے؟ کس مسئلے میں کیا ہو رہا ہے؟ اور اس پر کیا اثرات مرتب ہوتے ہیں؟ اس بارے میں اعداد و شمار اور معلومات اس رپورٹ میں موجود ہی نہیں اور نہ ہی انہیں اکٹھا کرنے اور میدانی تحقیق (فییلڈ ورک) کرانے کی کوئی



ضرورت محسوس کی گئی۔ جب تک معاشرے کے بارے میں جس پر مجوزہ قوانین لاگو ہونے ہیں، درست معلومات موجود نہیں ہوں گی، تب تک یہ فیصلہ کیسے کیا جاسکے گا کہ جو کچھ تجویز کیا جا رہا ہے، اس سے مطلوبہ نتائج برآمد ہوں گے۔ مزید حیرت کی بات یہ ہے کہ آج تک ان مسئلوں پر بحث کسی نہ کسی سطح پر جاری ہے اور اس میں ایک فریق دوسرے کو یہ الزام دے رہا ہے کہ وہ معاشرے کو پیچھے کی طرف لے جانا چاہتا ہے اور دوسرا پہلے کو یہ الزام کہ وہ مطلوبہ رفتار سے زیادہ تیزی کے ساتھ آگے کی طرف بڑھ رہا ہے اور یہ کہ یہ تیز رفتاری خطرناک ہو سکتی ہے، لیکن معاشرے میں کیا ہو رہا ہے، کن کن علاقوں میں کتنے فیصد بچپن کے نکاح ہو رہے ہیں؟ ان کے محرکات اور عوامل کیا ہوتے ہیں؟ ان میں کتنے نکاحوں میں رخصتی تک نوبت پہنچتی ہے اور کتنوں میں رخصتی سے پہلے ہی پیچیدگیاں پیدا ہو جاتی ہیں؟ رخصتی ہو جانے کے بعد ان میں کتنے فیصد نکاح کامیاب ثابت ہوتے ہیں؟ یا مثلاً ہماری عورتیں خلع یا فسخ نکاح کا دعویٰ لے کر عدالتوں میں آتی ہیں، اس کی وجوہات عموماً کیا ہوتی ہیں؟ وکیل کے تیار کیے ہوئے کیس اور حقیقی وجوہات میں کتنی یکسانیت ہوتی ہے؟ کتنے فیصد مقدمات میں واقعی بیوی اپنے خاوند سے علیحدگی چاہتی ہوتی ہے اور کتنے فیصد کیسوں میں وہ اپنے خاندان کی انا کی بھینٹ چڑھ کر دباؤ کے تحت عدالت میں بیان دے رہی ہوتی ہے؟ میاں بیوی کے درمیان تفریق کے بعد کیا ہوتا ہے اور کس طرح کے مسائل کا سامنا ہوتا ہے؟ اس طرح کے بے شمار سوالات ہیں جن کے بارے میں قابل اعتماد اعداد و شمار دستیاب نہیں ہیں، حالانکہ آج شاریات کا دور ہے، ہر کامیاب پالیسی کے پیچھے میدانی تحقیق (field research)، مصدقہ سروے اور اعداد و شمار ہوتے ہیں۔ حیرت کی بات یہ ہے کہ جدت پسندی کا دعویٰ کرنے والوں کو بھی اس طرح کے مسائل میں امر واقعہ جاننے اور اس کے لیے سائنٹیفک انداز اپنانے کی ضرورت محسوس نہیں ہوئی۔ حکومتی وسائل کے ساتھ اسلام پر کام کرنے والے اداروں نے اس طرح کا کام کروانے کی غالباً کبھی ضرورت محسوس نہیں کی جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ جدید دینی موضوعات پر ہماری بحثوں اور تحقیقات کو نوعیت نظری زیادہ اور عملی کم ہے، حالانکہ سائنسی انداز سے سامنے لائے جانے والے حقائق کا نہ تو انکار ممکن ہوتا ہے اور نہ کوئی اس سے صرف نظر کر سکتا ہے، ہم عملی صورت حال اور حیثیتی جاگتی زندگی سے جتنا متعلق ہوں گے، اتنا ہی ایک دوسرے کے قریب ہوں گے۔

بہر حال ہم آہنگی کی اساس یہی ہے کہ ایک دوسرے کی بات کو سنا اور سنایا جائے، اس پر غور کیا جائے۔ الحمد للہ آج کی صورت حال گزشتہ ایک آدھ عشرے کے مقابلے میں خاصی بہتر ہے۔ کئی ایسے فورم موجود ہیں جہاں دونوں طبقے کے لوگ اکٹھے ہوتے اور ایک دوسرے کی بات سنتے ہیں اور ایسے ہر پروگرام کے بعد ہر طبقے کے شرکاء کی افادیت اور اس طرح کے پروگرام مزید ہونے کی ضرورت کا اعتراف کرتے ہیں۔ ”سر سٹ“ بھی اسی نوعیت کی اچھی کوشش ہے، دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اسے زیادہ سے زیادہ بار آور بنائیں۔ آمین۔

وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین۔

(بشکر یہ مجلہ ”سائنس ریلیجین ڈسکورس“، ۲۰۱۰ء)

## کیا اب اسلام جیت نہیں سکتا؟

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ بات کا آغاز دو جلیل القدر علما کے واقعات سے کیا جائے۔ پہلا واقعہ مفتی الہی بخش کا ندھلویؒ کا ہے۔ مفتی الہی بخش کا ندھلویؒ اپنے وقت کے جلیل القدر علما اور باکمال اولیا میں سے ہیں۔ تبلیغی جماعت کے بانی حضرت مولانا محمد الیاس کے خاندان کے معروف بزرگوں میں سے ہیں۔ تقویٰ و پرہیزگاری اور تواضع وغیرہ میں ان کے عجیب و غریب واقعات نقل کیے گئے ہیں۔ ان کے زمانے میں کا ندھلہ کے ایک قطعہ زمین کے بارے میں مسلمانوں اور ہندوؤں کے درمیان اختلاف پیدا ہو گیا۔ مسلمانوں کا دعویٰ تھا کہ یہ جگہ ہماری ہے اور وہ شاید وہاں مسجد بنانا چاہتے تھے اور ہندو دعوے دار تھے کہ یہ جگہ ہماری ہے، وہ وہاں مندر بنانا چاہتے تھے۔ ایسے موقع پر جھگڑا محض زمین کا نہیں رہتا بلکہ ایمان و کفر کا مسئلہ بن جایا کرتا ہے۔ انگریزوں کا زمانہ تھا، مقدمہ عدالت میں چلا گیا۔ انگریز جج نے کہا کہ بہتر ہے کہ تم لوگ باہمی رضامندی سے مصالحت کی کوئی شکل نکال لو۔ اس پر ہندوؤں نے کہا کہ ہم عدالت کو مسلمانوں کے ایک عالم دین کا نام پیش کر دیں گے، عدالت ان کی گواہی سن لے، اس کے جو مطابق جو فیصلہ ہوگا ہمیں منظور ہے۔ چونکہ بات مسلمانوں ہی کے ایک عالم پر آ کر ختم ہو رہی تھی، اس لیے مسلمانوں نے بھی اس پیش کش کو بخوشی قبول کر لیا، بلکہ ان کا خیال ہوگا کہ سمجھو، اب ہمارے حق میں فیصلہ ہو گیا۔ ہندوؤں نے جج کو مفتی الہی بخش کا ندھلویؒ کا نام پیش کر دیا۔ بظاہر یہ بات مسلمانوں کے لیے اطمینان کا باعث تھی کہ اتنے بڑے عالم اور اتنے نیک شخص مسلمانوں اور کفار یا مسجد اور مندر کے اس طرح کے مسئلے میں ”اسلامی حمیت“ کے خلاف بات کیسے کر سکتے ہیں۔

مفتی الہی بخشؒ کو عدالت میں طلب کیا گیا۔ مفتی صاحب اپنی انتہائی سادہ وضع کے ساتھ انگریز حاکم کے سامنے کھڑے ہیں۔ ابتدائی تکلیکی اور تعارفی نوعیت کے سوالات کے بعد جج نے پوچھا کہ فلاں جگہ کے بارے میں آپ کیا جانتے ہیں کہ وہ کس کی ہے۔ مسلمانوں، کئی ہندوؤں اور جج کی حیرت کی انتہا نہ رہی جب مفتی صاحب کے منہ سے بلا تکلف یہ الفاظ نکل رہے تھے کہ میرے علم کے مطابق یہ جگہ ہندوؤں کی ہے، وہ اس پر جو چاہیں بنا سکتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ طے شدہ معاملے کے مطابق جج کو ہندوؤں ہی کے حق میں فیصلہ کرنا پڑا۔ مسلمان بھی چونکہ مفتی صاحب کی گواہی پر اتفاق کر چکے تھے، اس لیے ان کے سامنے بھی فیصلہ ماننے کے علاوہ کوئی راستہ نہیں تھا۔ مولانا ابوالحسن علی ندویؒ نے اس

واقعہ پر یہ دلچسپ تبصرہ بھی نقل کیا ہے کہ اس مقدمے میں مسلمان اگرچہ ہار گئے، لیکن اسلام جیت گیا اور اس کے نتیجے میں کئی ہندو مسلمان ہو گئے۔ یہ ٹھیک ہے کہ اس فیصلہ کی رو سے مسلمان وہ جگہ حاصل نہ کر سکے، لیکن اسلام کی یہ جیت کوئی معمولی واقعہ نہیں ہے۔ مسلمان اگرچہ زمین پر وہ جگہ حاصل نہ کر سکے، لیکن نہ معلوم کتنے دلوں میں اسلام کے لیے جگہ حاصل کر لی جس کی قدر و قیمت قطعاً زمین سے کسی بھی لحاظ سے کم نہیں ہے۔ اگر اس واقعے میں محض مسلمانوں کی جیت ہوتی تو اس معاملے کا تاریخ میں ہمیں کوئی تذکرہ ہی نہ ملتا کیونکہ اس نوعیت کے تنازعات میں ایک فریق کی جیت اور دوسرے کی ہارتو معمول کا واقعہ ہوتا ہے۔ مسلمانوں کی بجائے اسلام ہی کی جیت نے اس واقعے کو زندہ جاوید بنا دیا۔ یہ واقعہ میں نے متعدد جگہوں پر پڑھا بھی ہے اور متعدد بزرگوں سے سنا بھی ہے۔ مولانا ابوالحسن علی ندویؒ نے بھی اپنی معروف عربی کتاب ”ما زانصر العالم بالخطاط المسلمین“ میں ص ۲۱۹ پر اس کا ذکر کیا ہے۔ مفتی الہی بخش کوئی ماڈرن قسم کے مولوی نہیں تھے، بلکہ مولانا علی میاں نے اسی کتاب میں لکھا ہے کہ انہیں انگریز سے اتنی نفرت تھی کہ ان کی شکل دیکھنا گوارا نہیں کرتے تھے، چنانچہ انہوں نے مذکورہ گواہی بھی حج کی طرف پیٹھ کر کے دی تاکہ انگریز کا چہرہ نہ دیکھنا پڑے۔

اسی طرح کا ایک واقعہ اس سے بھی قریب زمانے کا ہے۔ یہ واقعہ قیام پاکستان سے کچھ عرصہ پہلے کا ہے۔ پانی پت میں ایک بڑے عالم تھے مولانا قاری محی الاسلام عثمانیؒ۔ قرآن کریم کی تعلیم میں مشہور پانی پتی سلسلہ جس کا فیض اب پوری دنیا میں پھیل چکا ہے، بھی انہی قاری محی الاسلام کے اجل تلامذہ کا مرہون منت ہے۔ انگریز ہی کے دور میں ایک دفعہ پانی پت میں کسی غیر مسلم فرقے نے سورج غروب ہوتے ہی اپنی عبادت گاہوں میں گھنٹیاں بجانے کا سلسلہ شروع کر دیا۔ چونکہ اسی وقت مسلمان مغرب کی نماز ادا کر رہے ہوتے ہیں، اس لیے اس پر مسلمانوں میں اچھا خاصا اشتعال پیدا ہو گیا۔ خطرہ تھا کہ حالات کی کشیدگی کسی بڑے جھگڑے کا سبب بن جاتی۔ حکام کی مداخلت سے طے یہ ہوا کہ جتنی دیر مسلمانوں کو مغرب کی نماز کی ادائیگی میں لگتی ہے، سورج غروب ہونے کے اتنا وقت بعد تک غیر مسلم اپنے عبادت خانوں میں کوئی گھنٹیاں نہیں بجائیں گے، اس کے بعد وہ آزاد ہوں گے۔ اب یہ فیصلہ کیسے ہو کہ نماز مغرب کی ادائیگی میں مسلمانوں کو کتنا وقت لگتا ہے، اس کے لیے طے یہ ہوا کہ حکام شہر خود مغرب کی نماز کے وقت کسی مسجد میں اپنی ٹیم لے کر جائے گا اور دیکھے گا کہ نماز کی ادائیگی میں کتنا وقت لگتا ہے۔ اس مقصد کے لیے اسی مسجد کا انتخاب ہوا جس میں قاری محی الاسلام صاحب امامت فرماتے تھے۔ مسلمانوں کے کرتا دھرتا لوگ قاری صاحب کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا کہ مسئلہ مسلمانوں اور کفار کا ہے، ہم یہ چاہتے ہیں کہ کفار کو زیادہ دیر کے لیے گھنٹیاں بجانے سے منع کیا جائے۔ اس کا طریقہ یہ ہے کہ جس دن حکام مغرب کے وقت مسجد میں مشاہدے کے لیے آئیں، اس دن آپ مغرب کی نماز خلاف معمول طویل فرمادیجیے۔ اس طرح سے ہمارا یہ مقصد حاصل ہو جائے گا۔ قاری صاحب نے جواب میں جو کچھ فرمایا، اس کا حاصل یہ تھا کہ اس دن میری نماز صرف نماز نہیں ہوگی بلکہ ایک شہادت بھی ہوگی اور شہادت اپنوں کے بارے میں ہو یا پراپوں کے، اس میں غلط بیانی یا ڈنڈی مارنے کی اسلام اجازت نہیں دیتا، اس لیے قاری صاحب نے اس تجویز کو رد کرتے ہوئے فرمایا کہ معمول کے مطابق مغرب کی نماز میں جتنی مسنون تلاوت میں کیا کرتا ہوں، اتنی ہی کروں گا، اس سے زیادہ نہیں۔ چنانچہ قاری صاحب نے عملاً ایسا ہی کیا، اس پر کئی مسلمانوں نے قاری صاحب کو برا بھلا

بھی کہا، اس لیے کہ ان کے مطابق ”اسلامی حمیت“ کا یہ لازمی تقاضا تھا کہ مسلمانوں اور غیر مسلموں کے اس جھگڑے میں غیر مسلموں کے خلاف اگر غلط بیانی اور جھوٹی گواہی کا ارتکاب بھی کرنا پڑے تو اس سے بھی گریز نہ کیا جائے۔

ویسے تو مسلمانوں کی تاریخ اس طرح کے سنہری واقعات سے بھری ہوئی ہے، قرون اولیٰ کے ایسے واقعات پر پورا مقالہ لکھا جاسکتا ہے جن سے پتا چلتا ہے کہ اس زمانے میں غیر مسلم اقلیتوں کے حقوق کی آواز کسی جدت پسند طبقے کی بجائے مسلمان علما اٹھایا کرتے تھے، لیکن ان دو واقعات کا ذکر اس لیے کیا کہ یہ واقعے قرون اولیٰ کے نہیں، بلکہ نسبتاً کافی قریب کے زمانے کے اور اس دور کے ہیں جو ہر اعتبار سے مسلمانوں کے انحطاط کا دور کہلاتا ہے۔ ان دونوں حلیل القدر بزرگان دین نے جو کچھ کیا، وہ اسلامی تعلیمات کا عین تقاضا ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

”اے ایمان والو! تم اللہ کے لیے انصاف کی بات کی گواہی کے ساتھ کمر بستہ ہو جاؤ اور کسی قوم کی دشمنی تمہیں اس بات پر آمادہ نہ کرے کہ تم بے انصافی کرنے لگو۔ انصاف کرو، یہی خوف خداوندی کے زیادہ قریب ہے، اور اللہ سے ڈرتے رہو، یقیناً اللہ تعالیٰ تمہارے تمام کاموں سے باخبر ہے“ (المائدہ: ۸)

اسی سورت کے شروع میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

”اور کسی قوم کے ساتھ تمہاری یہ دشمنی کہ انہوں نے تمہیں مسجد حرام میں آنے سے روکا تھا، تمہیں اس پر آمادہ نہ کرے کہ تم زیادتی کرنے لگو اور تم نیکی اور تقوے میں ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کرو، گناہ اور ظلم میں تعاون نہ کرو“ (المائدہ: ۲)

یہ بات یہاں خاص توجہ کی مستحق ہے کہ یہ بات اللہ تعالیٰ نے اس آیت کے اندر ارشاد فرمائی ہے جس کا باقی حصہ شعائر اللہ کی تعظیم سے متعلق ہے جو کہ اسلامی حمیت کا اہم تقاضا ہے۔ اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ ہر ایک کے لیے عدل کی بات کا اسلامی حمیت کے ساتھ خاص تعلق ہے۔ اس آیت کی تفسیر کرتے ہوئے مشہور مفسر ابن کثیرؒ نے ایک جملہ لکھا ہے: ”انصاف ہر ایک پر لازم ہے، ہر ایک کے لیے ہے اور ہر حالت میں ضروری ہے“۔ اوپر ذکر کردہ دونوں آیتوں میں دو دوسرے تقوے کا ذکر ہے۔ قرآن وحدیث میں بے شمار جگہوں پر مسلمان کو اس بات کا پابند بنایا گیا ہے کہ وہ اپنے مسلمان بھائی کی مدد کرے، لیکن دو مواقع ایسے ہیں جو اس سے مستثنیٰ ہیں۔ ایک تو یہی عدل وانصاف کا موقع ہے۔ کسی مسلمان کی حمایت میں یا کسی بھی اور عنوان سے کسی غیر مسلم کے ساتھ کسی قسم کی ناانصافی کرنا کسی بھی حالت میں جائز نہیں ہے۔ دوسرا موقع عہد کی پاس داری کا ہے۔ قرآن کریم کی سورہ انفال جس کا بنیادی موضوع ہی جہاد ہے، اس میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ ”اگر (ہجرت نہ کرنے والے مسلمان) دین کی وجہ سے تم سے مدد طلب کریں تو تم پر ان کی مدد کرنا لازم ہے، سوائے اس صورت کے کہ یہ مدد کسی ایسی قوم کے خلاف ہو جس کا تمہارے ساتھ کوئی عہد ہوا ہے۔“ اسلامی حمیت، تقویٰ اور جہاد کے سیاق میں قرآن کریم اپنے ماننے والوں کو عدل اور اعلیٰ اخلاقی معیار کا پابند بنا رہا ہے۔ اگر اسلامی حمیت، شعائر اللہ، تقویٰ اور ہیزگاری اور جہاد جیسے عنوانات ہی ان قرآنی تعلیمات کی خلاف ورزی کا ذریعہ بن جائیں تو یہ ایک لمحہ فکریہ ہی ہو سکتا ہے۔

آج کل وکلاء، ڈاکٹرز، میڈیا والوں سمیت ہر شعبہ زندگی میں ”پیٹی بھائیوں“ کی ہر قیمت پر اور ہر حالت میں

حمایت کرنے کی جس طرح کی واپس چلی ہوئی ہے، مذکورہ آیات اور واقعات ہمیں اس پر نظر ثانی کی دعوت دیتے ہیں۔ آج ہمارے ماحول میں صورت حال کچھ ایسی بن چکی ہے کہ کسی شعبہ زندگی میں سانس لینے اور ان رہنے کے لیے یہ ضروری ہو گیا ہے کہ اگر اس شعبے کے حوالے سے مسئلہ بنے تو آپ ہر قیمت پر اس شعبے کے لوگوں کی ہی حمایت کریں، خواہ آپ اپنی دیانت دارانہ رائے کے مطابق اسے غلطی پر ہی کیوں نہ سمجھتے ہوں۔ آج ایک وکیل و وکیلوں میں، ایک ڈاکٹر ڈاکٹروں میں، ایک میڈیا پرنس میڈیا والوں میں اور ایک سیاست دان اپنی سیاسی پارٹی میں تب تک سرخ رو نہیں ہو سکتا جب تک نہ صرف یہ کہ وہ ہر جائز ناجائز بات میں اپنے طبقے کی حمایت نہ کرے بلکہ یہ ثابت نہ کرے کہ اس معاملے میں وہ ”مجاہد اعظم“ ہے۔ اس طرز عمل کو ہو سکتا ہے کئی لوگ خوبی سمجھتے ہوں لیکن اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات میں اسے ”عصیبت“ قرار دیا گیا ہے جو کہ احادیث کی روشنی میں انتہائی بدبودار چیز ہے۔

اس صورت حال کا افسوس ناک پہلو یہ ہے کہ یہ مرض بہت حد تک ہمارے دینی حلقوں میں بھی عام ہو گیا ہے۔ ہمارے ہاں اقلیتوں کے بعض لوگ ایسے مطالبات شروع کر دیتے ہیں جن کا کوئی بھی جواز نہیں بن رہا ہوتا، پھر اس اقلیت کے باقی لیڈروں کو بھی ”پیٹی بھائی“ ہونے کے ناطے اس کی حمایت کرنا پڑتی ہے، لیکن یہاں بات غیر مسلموں کی نہیں ہو رہی، ان کی ہو رہی ہے جو اللہ و رسول کو مانتے اور ان کے نام لیوا ہیں۔ اگر کسی معاملے میں کوئی مسلمان کسی غیر مسلم پر زیادتی کر رہا ہو تو اسلام اس بات کی قطعاً اجازت نہیں دیتا کہ محض مسلمان ہونے کی وجہ سے زیادتی کرنے والے شخص کی حمایت کی جائے۔ ہمارے ہاں مسلم غیر مسلم کی بات تو بہت دور کی ہے، خود مسلمانوں کے مختلف فرقوں اور گروہوں کے بارے میں یہ سوال سنجیدہ توجہ کا مستحق ہے کہ کیا ہمارے مذہبی رجحانات اور رویوں میں مفتی الہی بخش کا ندھلوی اور قاری محی الاسلام عثمانی کی جھلک نظر آتی ہے؟ کیا ہمارے ہاں ایسا ممکن ہے کہ کسی عالم دین کو اگر یہ شرح صدر ہو جائے کہ فلاں معاملے میں میرے فرقے کے لوگوں کی طرف سے زیادتی ہو رہی ہے تو وہ اپنی اس رائے کا اظہار کھل کر کر سکے؟ اب تک کی عمومی صورت حال کے مطابق تو اس کا جواب نفی میں ہوگا۔ اگر کہیں ہمیں ”مسلمکی حمیت“ سے ہٹ کر کوئی بات کہنی پڑ بھی جائے اور حقائق و حالات اس پر مجبور کر دیں تو اس کے ساتھ چونکہ، چنانچہ اور لیکن وغیرہ کے اتنے سابقے اور لاحقے لگے ہوتے ہیں کہ اصل بات انہی کے اندر کہیں چھپ جاتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ”پیٹی بھائی“ کی حمایت اور عصیبت پر مبنی عام بھیڑ چال کی رو میں دینی مقتدا بھی بہہ گئے ہیں۔ آج بھی اگر ہر ملک فکر میں ایک مناسب تعداد مفتی الہی بخش اور قاری محی الاسلام جیسے حضرات کی پیدا ہو جائے تو ہم اسلام کو جیتتا ہوا دیکھ سکتے ہیں۔ کیا دینی غیرت و حمیت سے سرشار ہمارے دینی حلقے اسلام کی جیت کو حاصل کرنے کے اس راستے پر سنجیدگی سے غور فرمائیں گے؟

میں نے اپنے ہاں ایک خطاب میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک حدیث مبارک کا ذکر کیا جس کا حاصل یہ ہے کہ آقا صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جس شخص نے کسی عہد والے غیر مسلم (جس میں غیر مسلم اقلیتوں کے سارے لوگ شامل ہیں) پر کوئی زیادتی کی، اس پر اس کی ہمت سے زیادہ بوجھ ڈالا، اس کا حق دینے میں کوئی کمی کوتاہی کی یا اس کی دلی رضامندی کے بغیر اس کی کوئی چیز لے لی تو قیامت کے دن اس غیر مسلم کی طرف سے مقدمہ میں خود لڑوں گا۔

(ابوداؤد) اندازہ لگائیے، جس شخص کے مقابلے میں مقدمہ لڑنے کے لیے اللہ کی بارگاہ میں اللہ کے نبی کھڑے ہوں گے، اس کا کیا بنے گا۔ اقلیتوں کے حق کو زیادہ اہمیت اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس لیے دی ہے کہ وہ خود کو بعض اوقات مجبور اور بے بس محسوس کر سکتے ہیں۔ یہ میرے نبی کی عظمت ہی کا ایک پہلو ہے کہ وہ قیامت کے دن بھی مجبوروں اور مظلوموں کے ساتھ ہوں گے۔ میری بات سے حوصلہ پا کر یہی حدیث ایک نوجوان عالم نے اپنے ہاں جمعے کے بیان میں ذکر کی۔ ممکن ہے بعض لوگوں کو ایسی حدیثوں کا ذکر کرنا اسلامی حمیت کے معیار سے کم تر معلوم ہوا ہو، لیکن ان نوجوان عالم نے بتایا کہ جمعے کے بعد ایک ماڈرن قسم کا نوجوان کہنے لگا کہ مجھے اندازہ نہیں تھا کہ اسلام اتنا عظیم مذہب ہے۔ ان نوجوان عالم نے تو یہ بات خوشی خوشی سنائی، لیکن حقیقت یہ ہے کہ میں یہ بات سن کر افسردہ سا ہو گیا۔ اس ماڈرن نوجوان کی یہ بات کہ ”مجھے نہیں اندازہ تھا کہ اسلام اتنا عظیم مذہب ہے“ اس چیز کی غماز ہے کہ ہماری نئی نسل میں نہ معلوم کتنے لوگ ایسے ہوں گے جو پیدائشی طور پر تو مسلمان ہیں، لیکن شعوری طور پر اتنے مسلمان نہیں جتنا انہیں ہونا چاہیے۔ ہم بات تو اسلام کے غلبے کی کر رہے ہیں، لیکن ہمارے معاشرے کے اندر سے اسلام ہار رہا ہے یعنی ناواقفیت کی وجہ سے اس کے ساتھ لگاؤ کم ہو رہا ہے، اس لیے کہ اسلام تو کاندھلے اور پانی پت جیسے واقعات سے جیتتا ہے۔ اوپر عہد والے غیر مسلموں کے بارے میں مذکورہ حدیث بھی اسی رخ کی نشان دہی کر رہی ہے۔ سوچنے کی بات یہ ہے کہ اس طرح کی قرآنی تعلیمات اور حدیثیں نہ سنا کر ہم اسلام کو ہر رہے ہیں یا جتو رہے ہیں!

ہو سکتا ہے کہ بعض قارئین کو یہ خیال ہو کہ یہ باتیں تو علما سے کہنے کی ہیں، عام آدمی کا اس چیز سے کیا تعلق؟ ایک حد تک یہ بات درست ہونے کے باوجود ہم پیشہ ورانہ، لسانی، علاقائی اور سیاسی محسبیتوں کے شانہ بشانہ فرقہ وارانہ عصبیت کا جو ماحول دیکھ رہے ہیں، اس کا ذمہ دار صرف مولوی نہیں ہے اور نہ ہی اکیلے مولوی کے بس میں یہ بات رہی ہے کہ وہ اس صورت حال کو تبدیل کر سکے۔ مثال کے طور پر مساجد میں علماء کرام جمعہ سے پہلے عام لوگوں سے اردو یا کسی مقامی زبان میں خطاب فرماتے ہیں۔ یہ بات بھی بڑی اہم ہے کہ علما کیا کہتے ہیں، لیکن اس پہلو کی اہمیت کا انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ہم لوگ کیا سننا پسند کرتے ہیں۔ ہمارے کانوں کا ذائقہ بہت حد تک بدل چکا ہے۔ آج ملک بھر کی تمام مساجد کا سروے کر لیا جائے کہ محتاط، نیکی تلی اور معتدل بات کرنے والے علما خود کو زیادہ مشکل میں محسوس کرتے ہیں یا شعلہ بار خطابت کرنے والے۔ ایک دفعہ دعویٰ اکیڈمی اسلام آباد کا ایک وفد میرے پاس آیا۔ تربیت ائمہ کے سلسلے میں بات ہوئی۔ میں نے ان سے عرض کیا کہ جہاں ائمہ و خطبا کی تربیت کے آپ پروگرام کرتے ہیں، وہیں مساجد کے منتظمین کی تربیت کی بھی ضرورت ہے۔ اس طرح کی شکایات بکثرت موصول ہوتی رہتی ہیں کہ کوئی صاحب اپنے حلقے میں محض اس وجہ سے مشکلات سے دوچار ہیں یا زیرِ عتاب ہیں کہ انہوں نے کسی فرقے یا مسلک کے خلاف اس طرح کی ”اسلامی حمیت“ کا مظاہرہ نہیں کیا جس کی بعض لوگ ان سے توقع رکھتے تھے۔ یہ المیہ صرف پاکستان میں نہیں ہے، ان دیار غیر میں بھی ہے جہاں پاکستانیوں کی بڑی تعداد آباد ہے۔ بالخصوص برطانیہ سے اس طرح کی اطلاعات سننے میں آتی رہتی ہیں۔ خود اس گنہگار نے بعض نامی گرامی علما سے نجی طور پر کچھ اور سنا، لیکن عمومی خطاب میں انہوں نے بات وہی کی جو سامعین ان سے سننا چاہتے تھے، اگرچہ وہ بات ان کی ذاتی اور دیانت دارانہ رائے کے خلاف یا کم از کم اس سے ہٹ

کرتھی، اس لیے کہ وہ ”اسلامی حمیت“ میں خود کو کسی سے کم تر دکھانے کے روادار نہیں تھے۔ اس میں جہاں ان علما کی یہ کوتاہی ہے کہ ان میں اس جرأتِ اظہار کی کمی ہوتی ہے جو اصولی طور پر ایک عالمِ دین کا طرہٴ امتیاز ہونی چاہیے جس کے بغیر ایک عالم پیشوا کی بجائے اپنے سامعین یا قارئین کا پیر و کاربن کر رہ جاتا ہے، وہیں ہمارا عمومی ماحول بھی اس کا ذمہ دار ہے۔ آج کوئی عالم اگر عام روش سے ہٹ کر اپنے ضمیر کے مطابق کوئی بات کہہ دے تو اس کی جو درگت بنتی ہے، ہم سب یا تو اس کا حصہ ہوتے ہیں یا محض خاموش تماشاخی۔ عام طور پر دیکھا گیا ہے کہ ”اوپر“ تک رسائی بھی انہیں لوگوں کی ہوتی ہے جو ”ماحول“ دیکھ کر بات کرنے کے عادی ہوتے ہیں۔ معتدل، نپی تلی اور انصاف کے مطابق بات کرنے والے مفتی الہی بخش جیسا مزاج رکھنے والے حضرات چونکہ خود دار واقع ہوتے ہیں، اس لیے یہ ”اوپر“ والوں کے کام کے بھی نہیں ہوتے۔ ایسے میں سارا الزام اکیلے مولوی پر رکھ کر ہم فارغ کیسے ہو سکتے ہیں؟ غرضیکہ اصل سوال یہ ہے کہ ہمارے ماحول میں جذباتی اور عصبيت پر مبنی باتوں کو زیادہ پذیرائی ملتی ہے یا کسی موضوع پر دیانت دارانہ تجزیے اور اس کے بے لاگ اظہار کو بھی گوارا کیا جاتا ہے؟ یہ صحیح ہے کہ ایک شخص جس بات کو انصاف سمجھ کر کہہ رہا ہے، دوسرے شخص کی دیانت دارانہ رائے اس سے مختلف ہو، لیکن سوال یہ ہے کہ کیا ہمارے ہاں ایسا ماحول موجود ہے جہاں کسی کو اپنی رائے کے بے تکلف اظہار اور دوسرے کو اس سے اختلاف کرنے میں کوئی پچکاہٹ محسوس نہ ہو؟

بہر حال! رہ رہ کر یہ خیال دل میں پیدا ہوتا ہے کہ آج مفتی الہی بخش اور قاری محی الاسلام جیسے لوگ اتنے ناپید کیوں ہیں؟ آج مسلمان معاشروں کے رویے اوپر ذکر کردہ سورہٴ ماندہ کی آیتوں کے مطابق اور اس رنگ میں رنگے ہوئے کیوں نظر نہیں آتے؟ آج ہم ہر سطح پر کسی نہ کسی قسم کی عصبيت کا شکار کیوں ہیں؟ یقیناً یہ سوال میرے جیسے اور بھی کئی سیدھے سادے مسلمانوں کے ذہنوں میں پیدا ہوتا ہوگا۔ اگر سوال ہم سب کا سنا نہجھا ہے تو اس کا جواب بھی ہم سب کو مل جل کر تلاش کرنا چاہیے۔ ہم سب یہ کوشش بھی کرنی چاہیے اور دعا بھی کہ خدا کرے کہ اندھلے اور پانی پت جیسے واقعات ہمارے اندر عام ہوں اور اسلام کی جیت ہو۔

(بشکر یہ ماہنامہ ”الصیانہ“ لاہور)

جناب ڈاکٹر محمود احمد غازی رحمہ اللہ

کی یاد میں

ماہنامہ ”الشریعہ“ کی خصوصی اشاعت

دسمبر ۲۰۱۰ء میں پیش کی جائے گی۔ ان شاء اللہ العزیز

اہل قلم سے درخواست ہے کہ اپنی معلوماتی، تاثراتی اور تجزیاتی تحریریں نیز ڈاکٹر صاحب کے خطوط کی نقول

نومبر کے آغاز تک ارسال فرمادیں تاکہ خصوصی اشاعت کی تیاری کا کام بروقت مکمل کیا جاسکے۔ (ادارہ)

## آئین اور قانون کی بالادستی کی جدوجہد اور دینی حلقوں کی ذمہ داری

[۱۲ نومبر ۲۰۰۷ء کو جامعہ اسلامیہ امدادیہ فیصل آباد کے فضلا کے ایک اجتماع سے خطاب]

سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ اس وقت ہمارا ملک بلکہ پورا عالم اسلام اور پوری دنیا بڑے عجیب و غریب حالات سے گزر رہی ہے۔ تبدیلیاں رونما ہو رہی ہیں اور تبدیلیاں بھی فیصلہ کن، خاص طور پر عالم اسلام میں اور عالم اسلام کے چند اہم ملکوں میں جن میں شاید سرفہرست ہمارا وطن عزیز پاکستان ہے۔ ہم امت مسلمہ کا ایک حصہ ہونے کے ساتھ پاکستان کے شہری بھی ہیں اور یہ ملک ہمارا گھر ہے۔ جو حضرات دین کے کام سے وابستہ ہیں، وہ ہماری برداری ہے اور اللہ کے فضل و کرم سے ہم ان کا بھی ایک حصہ ہیں، اس لیے ہم کبھی بھی اپنے آپ کو امت، پاکستان اور دینی حلقوں کے مسائل سے الگ نہیں رکھ سکتے اور بے فکر بھی نہیں رہ سکتے۔ جو کام کسی بھی میدان میں ہو رہا ہے، چاہے وہ ملکی سطح پر ہو، عالم اسلام کی سطح پر ہو یا دینی حلقوں کی سطح پر، ہم اپنے آپ کو اس سے لعلق نہیں رکھ سکتے۔ ایک حدیث میں آتا ہے کہ: من لم یہتم بامر المسلمین فلیس منہم۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص مسلمانوں کے معاملات میں فکر مند نہیں ہوتا، بے فکری اور بے حسی کا شکار رہتا ہے جسے پنجابی میں کہتے ہیں کہ ”سانوں کی“ (ہمیں کیا) وہ مسلمانوں میں شمار کیے جانے کے قابل نہیں۔ ہماری بحیثیت مسلمان اور بحیثیت انسان یہ ذمہ داری بنتی ہے کہ ہماری نظر میں ہو کہ کیا ہو رہا ہے اور ان حالات میں ہمارے کرنے کا کیا کام ہے، خاص طور پر اس حیثیت سے کہ اللہ جل جلالہ نے ہمیں اپنے دین کے کسی نہ کسی کام سے وابستہ کیا ہوا ہے، اور کسی نہ کسی حد تک ہماری بات سنی اور مانی جاتی اور اس کا اثر ہوتا ہے، کسی کا زیادہ اور کسی کا کم۔ اس لیے ہم پر یہ ذمہ داری عائد ہوتی ہے کہ ہمیں حالات کا علم ہو اور حالات پر ہماری مکمل نظر ہو کہ کیا ہو رہا ہے اور ہمارے کرنے کا کیا کام ہے۔ کام کرنے کے کئی میدان ہوتے ہیں، کئی پہلو اور کئی رخ ہوتے ہیں۔ یہ ضروری نہیں کہ سب کے سب ایک ہی انداز کے کام میں لگے ہوں، لیکن بہر حال ملت اور امت اور خاص طور پر اپنے ملک کے حالات کے بارے میں فکرمندی اور دائرے کے اندر رہتے ہوئے، اپنے کام کی نوعیت برقرار رکھتے ہوئے، حالات کی بہتری کے لیے جو کچھ ہو



سکتا ہے، وہ کرنا ہم سب کی ذمہ داری ہے۔

اس وقت ہم جن حالات سے گزر رہے ہیں، پوری امت کے لیے بالعموم اور دین کا کام کرنے والوں کے لیے بالخصوص فیصلہ کن لگ رہے ہیں۔ حالات یا آگے جائیں گے یا اللہ تعالیٰ ہم سب کی حفاظت فرمائے، ریورس گیر لگ سکتا ہے۔ ان حالات میں کیا کرنا چاہیے اور کس طرح کرنا چاہیے، یہ ایک ایسی بحث ہے کہ اس میں ایک سے زیادہ آراء ہو سکتی ہیں اور یہ آراء کا تنوع ہمیشہ مفید ثابت ہوتا ہے، بشرطیکہ ایک دوسرے کے احترام کے ساتھ ہو۔ بعض اوقات متضاد پالیسیاں ہوتی ہیں اور متضاد آراء ہوتی ہیں، ہر کوئی اپنے اپنے طریقے پر چل رہا ہوتا ہے، لیکن بحیثیت مجموعی اللہ تعالیٰ اس میں خیر پیدا فرمادیتے ہیں۔ آپ انہی گھڑی کو کھول کر دیکھیں، اس میں کئی کچھ گرا ریاں دائیں سے بائیں اور کچھ بائیں سے دائیں چل رہی ہوں گی، لیکن بحیثیت مجموعی ساری گرا ریاں مل کر جو نتیجہ دے رہی ہوتی ہیں، وہ ایک ہوتا ہے اور وہ ہے وقت بتانا۔ تو یہ آراء کا تنوع، طریقہ کار کا تنوع ہمیشہ فائدہ مند رہا ہے اور اسی کو کہا گیا ہے کہ اس امت کا اور علما کا اختلاف رحمت ہے۔ مغربی دنیا خاص طور پر اس پر بڑا فخر کرتی ہے کہ ہمارے معاشرے کے اندر تنوع آرا کا بڑا احترام کیا جاتا ہے۔ ہمارے ہاں diversity ہے، pluralism ہے، لیکن وہ یہاں تک صدیوں کے دھکے کھانے کے بعد پہنچے ہیں اور ہمیں یہ بات ابتدا ہی سے سمجھا دی گئی تھی کہ سب کے سب ایک ہی کھینچی ہوئی لکیر پر چل رہے ہوں، یہ کوئی ضروری نہیں، بلکہ بہت سی جگہوں پر تنوع اور تعدد آرا کی گنجائش رکھی گئی ہے کہ پالیسیوں اور طرز عمل میں آرا کا اختلاف اور تنوع اگر ایک دوسرے کے احترام کے ساتھ ہو تو بظاہر بالکل مختلف رخ بھی نظر آ رہے ہوں، تب بھی بحیثیت مجموعی امت کو، معاشرے کو، دین کو اور دین کے کام کو فائدہ ہی پہنچتا ہے۔

میں صرف ایک چھوٹی سی بات کی طرف توجہ دلانا چاہتا ہوں کہ اس وقت یوں لگ رہا ہے کہ جیسے ہمارا ملک خاص طور پر ایک خاص حوالے سے فیصلہ کن موڑ پر کھڑا ہے۔ دور استوں میں سے ایک اختیار کرنا پڑے گا۔ یہ ملک یا صحیح راستے پر چڑھے گا یا غلط راستے پر، لیکن جس راستے پر ایک دفعہ چڑھ گیا، اس سے ہٹانا انتہائی مشکل ہوگا۔ یہ وقت فیصلہ کن ہے اور جس طرف کو گاڑی چل پڑی، بظاہر اسی طرف چلتی رہے گی۔ اس میں ہمارا وزن کس جانب ہونا چاہیے؟ دور استے ہیں۔ ایک راستہ تو یہ ہے کہ اس ملک کے اندر عوام کی آواز کو تسلیم کیا جائے۔ ہمارا دستور آئین یہ کہتا ہے کہ اس ملک کے اصل مالک تو اللہ تعالیٰ ہیں اور اللہ تعالیٰ کے بعد اس ملک کی قسمت کے مالک باہر سے یا اندر سے مسلط کیے ہوئے چند افراد نہیں بلکہ اس ملک کے عوام ہیں۔ یہ بات تسلیم کر لی جائے کہ یہاں کے شہری سب کے سب انسان ہیں اور انسان ہونے کے ناطے ان کے کچھ حقوق ہیں جنہیں شہری حقوق کہا جاتا ہے۔ شہری حقوق اور شخصی آزادیوں کی ضمانت عملاً نظر آئے۔ ”وسیع ترقوی مفاد“ نامی کسی چڑیا کے کہنے پر یا کسی بھی بہانے سے ان پر جبر کرنے اور قدغیمیں لگانے کا اختیار کسی کو نہ ہو۔ آپ یہ کہہ سکتے ہو یا نہیں، آپ یہ لکھ سکتے ہو یا نہیں۔ بہت واضح اور معقول وجہ کے بغیر کسی کو بات کہنے سے روکا نہ جاسکے۔ تم نے یہ کیوں لکھا ہے؟ تم نے یہ کیوں کہا ہے؟ فلاں جگہ پر تم جمع کیوں ہوئے تھے؟ فلاں پارٹی کے ساتھ تمہاری وابستگی کیوں ہے؟ اس طرح کی پابندیاں لگانے کے بجائے ان معاملات میں آزادی ہو۔

یہ باتیں ہمیں تھوڑی سی اجنبی لگتی ہیں۔ اجنبی اس لیے لگتی ہیں کہ کچھلی چند صدیوں سے ان باتوں کی مغرب نے رٹ لگائی ہے اور اپنے ہاں انہوں نے اپنے عوام کو ایک بڑی حد تک یہ حقوق اور آزادیاں دے رکھی ہیں۔ جس طرح کی ایمر جنسیاں

اور قوانین یہاں چلتے ہیں اور جس طرح کی پابندیاں یہاں لگتی ہیں، کسی مغربی ملک برطانیہ، امریکا اور یورپ کے کسی ملک میں یہ آسان کام نہیں۔ اگر وہاں اس طرح کی کوئی چھوٹی سی بھی بات ہو، ایک طوفان کھڑا ہو جاتا ہے۔ لاکھوں لوگ سڑکوں پر نکل آتے ہیں اور آپ جانتے ہیں کہ چند سال پہلے بعض چھوٹی چھوٹی باتوں پر لاکھوں لوگوں کے مظاہرے ہوئے، لاکھوں لوگ باہر نکلے۔ انہوں نے اپنے ہاں ان چیزوں کو منوالیا ہے۔ تو چونکہ انہوں نے اپنے ہاں منوالیا ہے، اپنے ہاں روبعل لائے ہیں، اس لیے ہم یہ سمجھتے ہیں کہ شاید یہ چیزیں ان کی ہیں، یہ باتیں اسلام سے کوئی تعلق اور واسطہ نہیں رکھتیں۔ یہ بات درست نہیں ہے۔ آپ نے حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کا یہ ارشاد سنا ہوگا کہ ”تم نے لوگوں کو کعب سے غلام سمجھنا شروع کر دیا ہے حالانکہ ان کی ماؤں نے تو ان کو آزاد جنا تھا“۔ جو انسان پیدا ہوتا ہے، وہ اپنی ماں کے پیٹ سے آزادی ساتھ لے کر آتا ہے۔ فطری طور پر وہ آزاد ہوتا ہے۔ آپ کسی کو کسی معاملے میں جکڑنا چاہتے ہیں تو جکڑنے کی کوئی معقول وجہ ہونی چاہیے۔ کسی کو آزاد کرنے کی وجہ بتانے کی ضرورت نہیں ہے۔ مثلاً میں کوئی کام کر رہا ہوں، آپ مجھے روکنا چاہتے ہیں تو آپ وجہ بتائیں کہ آپ کیوں روکنا چاہتے ہیں۔ میں اس چیز کا پابند نہیں ہوں کہ آپ چونکہ اس ملک کے حاکم ہیں، آپ ڈی سی ہیں، آپ تھانیدار ہیں، اس لیے پہلے میں آپ کو قائل کروں گا کہ میں یہ کام کرنا چاہتا ہوں۔ نہیں، میری مرضی۔ میں آزاد ہوں، یہ میرا حق ہے۔ آپ اگر روکنا چاہتے ہیں تو آپ کی ذمہ داری ہے کہ مجھے بتائیں اور سمجھائیں کہ آپ مجھے کیوں روکنا چاہتے ہیں؟ پیدائشی آزادی کا یہی مطلب ہے کہ کسی کو کسی چیز سے روکنے کے لیے وجہ درکار ہے، کرنے کے لیے نہیں۔

مغرب نے اپنے ہاں شہری آزادیوں کو نافذ کیا ہے اور یہ بات یاد رکھیں کہ مغرب نے صدیوں کی جدوجہد سے جو یہ مقام حاصل کیا ہے اور یہاں تک پہنچا ہے، یہ ہمارے لیے نہیں ہے، بلکہ صرف گوروں کے لیے ہے اور ہمیں اس پر کوئی اعتراض بھی نہیں ہے کہ یہ ان کی صدیوں کی جدوجہد ہے جو انہوں نے اپنے لیے کی ہے۔ ہم جدوجہد کریں گے تو اپنے لیے کریں گے۔ انہوں نے ایک چیز حاصل کی ہے تو وہ اپنے لیے حاصل کی ہے۔ ہم یہ چاہیں کہ مغرب چونکہ ان شہری آزادیوں کو تسلیم کرتا ہے، وہاں امریکا اور برطانیہ میں پائی جاتی ہیں تو اسی معیار کی یہ آزادیاں امریکا، برطانیہ وغیرہ اسلامی ملکوں میں ہمیں دلوادیں گے، اس کی توقع رکھنا فضول ہے۔ اپنے گھر خود بنانے پڑتے ہیں۔ اگر آپ کے ہمسایے نے اچھا گھر بنا لیا ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ آپ کا گھر بھی خوب صورت بنا دے گا۔ یہ چیز ہمیں خود اپنی محنت سے حاصل کرنا ہوگی۔ اس کے لیے آزاد اور مضبوط ریاستی ادارے ناگزیر ہوتے ہیں، چاہے وہ پارلیمنٹ اور مقننہ ہو، انتظامیہ ہو یا عدلیہ ہو، خاص طور پر عدلیہ آزاد ہو۔

آپ کو معلوم ہوگا کہ الیکشن کے دنوں میں انڈیا کے اندر الیکشن کمیشن کی اتنی طاقت ہوتی ہے کہ وزیر اعظم تک اس سے تھر تھر کانپ رہا ہوتا ہے۔ اندرا گاندھی نے اپنے ایک الیکشن میں اپنی سرکاری حیثیت کا استعمال کر لیا تھا تو وہاں کی عدالتوں نے الیکشن کا لحد مقرر دے دیا تھا۔ عدالتوں کی آزادی ناگزیر ہوتی ہے۔ امریکی انتظامیہ نے کیوبا، گوانتانامو بے کے قیدیوں کے بارے میں یہ چاہا کہ ان پر صرف فوجی قانون لاگو ہو، امریکا کا عام قانون ان پر لاگو نہ ہو۔ اس پر بہت زور لگایا لیکن امریکہ کی سپریم کورٹ نے اسے نہیں چلنے دیا۔ یہ ہماری بدقسمتی ہے کہ عام لوگوں کو جتنا اعتماد برطانیہ، امریکا کی عدالتوں پر ہے، اتنا اعتماد پاکستان بلکہ کسی بھی اسلامی ملک کی عدالتوں پر نہیں ہے، کیونکہ آزاد اداروں کا تصور، شہری حقوق اور شخصی آزادیوں کا تسلیم کیا جانا، اس طرح کی باتیں ہمارے معاشرے میں فکری عیاشی سمجھی جاتی ہیں۔ عام آدمی یہ سمجھتا ہے

کہ یہ ایک فکری عیاشی ہے، اس کا ہماری روٹی سے کوئی تعلق ہے نہ پہنواے سے اور نہ ہماری بنیادی ضرورتوں سے، لیکن یہ بات درست نہیں ہے۔ یہ چیزیں کسی بھی معاشرے کے لیے بنیادی حیثیت کی حامل ہوتی ہیں۔ جب تک یہ چیزیں حاصل نہ ہوں، اس وقت تک قومیں ترقی نہیں کرتیں۔ بے شک سڑکیں اچھی بن جائیں، جال بچھ جائیں، سڑکوں پر پل بن جائیں، یہ صرف ظاہری ترقی ہے۔ اصل ترقی انسانی، سیاسی اور سماجی ترقی ہے جس میں مضبوط اداروں کے زیر سایہ شہری حقوق اور شخصی آزادیاں تسلیم شدہ ہوں۔

اس وقت ملک میں جو کچھ ہو رہا ہے، وہ ایک انتہا ہے۔ مختلف اداروں پر مختلف قسم کی پابندیاں عائد ہو رہی ہیں، ٹی وی چینلوں اور اخبارات و جرائد پر پابندیاں اور جکڑنیں ہیں اور یہ سب کچھ روشن خیالی کا نام چھپنے والوں کے ہاتھوں ہو رہا ہے۔ اگرچہ ہماری معلومات کے مطابق الحمد للہ ابھی تک بعض اخبارات اور ٹی وی والوں نے حکومت کے آگے ہتھیار نہیں ڈالے، حکومت جس طرح کا قانون نافذ کرنا چاہتی ہے، اس کو تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں ہوئے، بند پڑے ہوئے ہیں۔ اور بھی کئی طبقے اللہ کے فضل سے اس بات پر ڈٹے ہوئے ہیں کہ حکومتی جبر نہیں مانیں گے۔ اب دوراں ہیں۔ یا تو ملک کو دستور پسند اور مہذب معاشرہ دیکھنے کے خواہشمند بھرپور طریقے سے اپنی بات تسلیم کروائیں گے اور موجودہ حالات کا ایسا نتیجہ نکلے گا کہ آئندہ آنے والوں کو یقین ہو جائے کہ یہاں کے لوگ اب اتنے باشعور ہو چکے ہیں کہ یہاں کسی کی مطلق العنانی نہیں چل سکتی، لوگوں کے حقوق چھینے نہیں جاسکتے، لوگوں پر بے جا ریاستی دباؤ اور جبر نہیں چل سکتا، فرد واحد کی خواہش پر اداروں کو تہس نہس نہیں کیا جاسکتا۔ اس سے ملک ایک خاص راستے پر چڑھے گا۔ ایک دفعہ یہ بات سمجھ میں آگئی تو پھر ان شاء اللہ یہ ملک صحیح رخ پر چلتا رہے گا۔

دوسرا راستہ یہ ہے کہ قوم بحیثیت مجموعی تسلیم کر لے کہ ”سانوں کی“ (ہمیں کیا) موجودہ صورت حال سے ہمارا کوئی تعلق نہیں، یہ اخبارات والوں کا مسئلہ ہے، یہ ٹی وی چینلوں والوں کا مسئلہ ہے، یہ بچوں کا مسئلہ ہے، یہ ویکلوں کا مسئلہ ہے، یہ دینی حلقوں اور مولویوں کا مسئلہ ہے۔ ہر کوئی اپنے حصے کی مار الگ الگ کھاتا رہے۔ اس سے ملک ایک خاص راستے پر چڑھے گا۔ آنے والی حکومتوں کو پتہ ہوگا کہ جیسے پہلے ساٹھ سال سے ہوتا آ رہا ہے، جب دیکھا کہ عدلیہ ہماری تابعداری سے نکل رہی ہے تو کسی نہ کسی طریقے سے اپنے مرضی پر لے آئیں۔ جب دیکھا کہ لوگوں تک بات پہنچانے کے جتنے ذرائع ہیں، جتنا میڈیا ہے، وہ ایک خاص حد سے نکل رہا ہے، ہماری منشا کے مطابق نہیں چل رہا تو ان کو پکڑ کر جکڑ دیں اور کہیں کہ لوگوں نے مان لیا اور ”سانوں کی“ کا رویہ اختیار کر کے ہماری خاموشی نے تصدیق کر دی۔ لہذا یہ صرف چند لوگوں کا مسئلہ ہے۔ اس سے ملک ایک دوسری قسم کی ڈگر پر چلے گا اور یاد رکھیں کہ گاڑی کا رخ جس طرف کو بھی مڑا، اس کے اچھے یا برے اثرات ہم یعنی دین کا کام کرنے والوں پر بھی لازماً پڑیں گے۔ اگر ملک کی یہ گاڑی شخصی آزادیوں کے راستے پر چل نکلی، شہری حقوق، دستور پسندی اور آئین کی پاس داری کے راستے پر چل نکلی تو اس کے اثرات و ثمرات سے دینی حلقے بھی مستفید ہو سکیں گے۔ اس کا فائدہ جہاں لادین طاقتوں کو ہوگا، وہیں ہمیں بھی ان آزادیوں اور شہری حقوق سے فائدہ اٹھانے کا موقع ملے گا۔

اگر خدا نخواستہ گاڑی کا رخ دوسری طرف ہو گیا اور آپ نے کسی کا یہ اختیار تسلیم کر لیا کہ وہ اپنی مرضی سے جس کا چاہے، گلا دبا دے تو جس نے آج ان کا دبا یا ہے، کل آپ کا بھی دبا سکتا ہے۔ آج اگر اس کا گلہ دبانے کی طاقت حاصل

کرتا ہے تو کل آپ کا بھی دبا دے گا، بلکہ ہو سکتا ہے کہ وہ تمہارا اس سے زیادہ دبائے۔ آج کئی لوگوں کے لیے بات کہنا اور لکھنا مشکل ہے اور دوسرے شہری حقوق بھی پامال ہو رہے ہیں تو کل کو ہمارے لیے دین کے کام میں بھی مشکلات آسکتی ہیں۔ آپ دوسرے اسلامی ملکوں کا حال دیکھ لیں۔ سعودی عرب اور ترکی کا حال دیکھ لیں، وہاں کی حکومتوں کے نقطہ نظر سے ہٹ کر آپ دین کی کوئی بات بھی کر سکتے ہیں؟ تبلیغی جماعت کا کام آزادی سے کر سکتے ہیں؟ کافی عرصہ پہلے کی بات ہے کہ تبلیغ والے حضرات کہنے لگے کہ آج کل ہمیں ترکوں پر زیادہ محنت کرنے کا کہا گیا ہے۔ میں نے سوچا کہ جماعتیں ترکی میں جا رہی ہوں گی۔ انہوں نے کہا کہ نہیں، اس مقصد کے لیے جماعتیں زیادہ جرمنی میں جا رہی ہیں۔ میں نے کہا کہ محنت ترکوں پر اور جماعتیں جرمنی میں جا رہی ہیں؟ کہنے لگے اس لیے کہ ترکی میں وہ حقوق نہیں، وہ آزادیاں نہیں ہیں جو جرمنی میں ہیں۔ ترک چونکہ جرمنی میں کثرت سے ہیں ملازمت اور کسب معاش وغیرہ کے سلسلے میں، اس لیے جرمنی میں جا کر ترکوں پر محنت کرتے ہیں اور ترکی میں یہ کام نہیں ہو سکتا۔

کبھی کبھی ایسا لگتا ہے کہ شاید ہماری نفسیات میں کہیں سے یہ بات آگئی ہے کہ ہم یہ چاہتے ہیں کہ کوئی آکر لوگوں کو جکڑے، ان کے ہاتھ پاؤں باندھے اور ہم ان جکڑے ہوئے لوگوں میں دین کا جام انڈیلیں، لیکن یاد رکھیں یہ ہم میں سے کسی کی خواہش تو ہو سکتی ہے، خود اسلام فطری طور پر اتنا بودا اور بے کشش نہیں ہے کہ اسے اس طرح کی کسی بیسیا سکی کی ضرورت ہو۔ آپ پچھلے کچھ عرصہ کی تاریخ اٹھا کر دیکھ لیں۔ جن جن ملکوں میں شہری حقوق اور شخصی آزادیاں جتنی زیادہ تسلیم کی گئی ہیں، جتنا زیادہ کھلا ماحول ملا ہے، وہاں اسلام اتنا زیادہ پھیلا ہے اور جو ملک اشتراکی نظام کے زیر اثر رہے ہیں، اشتراکیت میں چونکہ ان حقوق کو سلب اور چھینا جاتا ہے، جیسے روس ہے، چائنا ہے، وہاں اسلام اتنا نہیں پھیلا جتنا امریکہ، برطانیہ اور فرانس وغیرہ میں پھیلا ہے۔ آج مسلمان ملکوں کے اندر عورتیں حجاب چھوڑ رہی ہیں، لیکن مغرب میں مسلمان ہو کر حجاب اوڑھ رہی ہیں۔ کھلے ماحول میں جب بھی اسلام کی بات چلے گی تو وہ لوگوں کے دل و دماغ میں خود جگہ بنائے گی۔

بات یہ کر رہا تھا کہ اس وقت ہماری ہمدردیاں کس کے ساتھ ہونی چاہئیں؟ میں کسی خاص طبقے کی بات نہیں کر رہا۔ ہم اگر عملی طور پر کچھ نہیں کر سکتے تو کم از کم ذہنی اور فکری طور پر ہماری ہمدردیاں کس کے ساتھ ہونی چاہئیں؟ یہ ایک بہت بڑا سوال ہے۔ اس وقت چند ججوں اور وکیلوں کا نہیں، نہ اخبارات والوں اور ٹی وی والوں کا ہے، بلکہ مسئلہ اصول اور رخ کا ہے۔ ہمیں یہ سوچنا چاہیے کہ ہمیں کون سا راستہ سوٹ کرے گا۔ اس وقت ہم اپنا وزن صحیح جانب ڈالیں کیونکہ یہ فیصلہ کن موڑ ہے۔ اپنے آپ کو بالکل اللعاق نہ رکھیں، اب یہ کہنے کا موقع نہیں رہا کہ ”سانوں کی“۔ اگر آزادیوں اور حقوق کو تسلیم کر لیا گیا تو اس سے ہم بھی مستفید ہوں گے۔ قانونی ڈھانچے اور قانونی دائرے کے اندر رہتے ہوئے آپ کوئی مدرسہ بنائیں یا کوئی مسجد بنائیں تو آپ کو کوئی نہیں روک سکتا گا۔ برطانیہ اور امریکا میں اور یورپ کے دیگر ملکوں میں وہاں کے قانون کے مطابق اگر مسجد بنانا چاہتے ہیں تو وہاں کی حکومت کی مجال نہیں کہ وہ آپ کو روک دے، محض اس وجہ سے کہ ہمیں پسند نہیں۔ آپ مندر بنانا چاہیں تو آپ کا حق ہے، آپ بنائیں۔ آپ اگر جاگھر بنانا چاہیں، آپ کا حق ہے، بنائیں۔ تو حقوق کو تسلیم کیے جانے کا جو راستہ ہے، شہری حقوق اور شہری آزادیوں کا جو راستہ ہے، اس سے جتنا زیادہ فائدہ دوسروں کو ہوگا، اس سے کہیں زیادہ فائدہ ہم اٹھا سکیں گے۔ یہ ٹھیک ہے کہ ہمیں اپنے آپ کو ایک خاص قانونی دائرے کے اندر رکھنا پڑے گا، لیکن اس حد کے اندر رہتے ہوئے تو کم

از کم روک ٹوک نہیں ہوگی۔ ہم اپنا کام آزادی سے کر سکیں گے، دین کی بات بڑھا سکیں گے، پھیلا سکیں گے، لوگوں تک پہنچا سکیں گے، اور یہ ہماری طاقت نہیں بلکہ دین کی اپنی طاقت ہے۔ دین اپنے آپ کو خود منواتا ہے۔ تو جہاں تک ہماری بات چلتی ہے، جہاں تک ہمارے قلم کی دسترس ہے، ورنہ کم از کم ہمداریوں کی حد تک ہمیں صحیح جانب وزن ڈالنا چاہیے، خاص طور پر ہم میں سے جو لوگ سیاسی میدانوں میں ہیں۔ ہمیں اپنی سیاسی قیادت پر نظر رکھنی چاہیے۔ اگر امیر المومنین کو برسر عام غلطی پر ٹوکا جاسکتا ہے تو دینی سیاسی قیادت اگر غلط راستے پر چل رہی ہے تو اس کو بھی بتایا جاسکتا ہے کہ جناب! آپ یہ ٹھیک نہیں کر رہے۔ خاص طور پر جو لوگ سیاسی میدان میں ہیں، ان کی ذمہ داری ہے کہ وہ قیادت کو بتائیں کہ ہمیں پتہ ہے کہ اندر سے کیا ہو رہا ہے اور باہر کیا کیا جا رہا ہے۔ آپ یہ مت سمجھیں کہ ہمیں پتہ نہیں ہے۔ سیاسی جماعتوں کے کارکنوں کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ اپنے لیڈروں کو بتائیں کہ ہم محض آپ کی زبان کی چکنا چٹ اور خوب صورت دلیلوں سے متاثر ہونے والے نہیں ہیں۔ اب وقت آ گیا ہے کہ آپ کے بیانات اور طرز عمل اور پالیسیوں میں یکسانیت نمایاں نظر آئے۔

اس ملک کے ساتھ اس وقت چند قائدین اتنا سنگین مذاق کر رہے ہیں اور سمجھ رہے ہیں کہ ہماری چال بازیوں اور مذاق سے لوگ بے وقوف بن جائیں گے۔ اس کا نقصان جس طرح ملک کو پہنچے گا، ویسے ان کو بھی پہنچے گا۔ اس وقت کی صورت حال سے دل اتنا دکھا ہوا ہے کہ کوئی قیادت نظر نہیں آرہی ہے۔ چٹلی سطح پر پہلے کے مقابلے میں کہیں زیادہ لوگوں میں شعور بیدار ہو رہا ہے، لیکن اوپر کی سطح کوئی قیادت ہی نہیں۔ پھر ایک بات یہ بھی ہے کہ ملک کا جو بہت متمول طبقہ ہے تو اسے اپنے مفادات کے علاوہ کچھ نظر نہیں آتا اور نچلا طبقہ مہنگائی کی چکی میں ایسا ہوا ہے کہ اسے اپنی دال روٹی سے فرصت نہیں۔ لے دے کے منڈ کلاس خصوصاً پر منڈ کلاس رہ جاتی ہے۔ اس وقت بیداری کی لہر بھی سب سے زیادہ اس میں ہے اور علما کے ساتھ رابطہ اور تفاعل اس کا سب سے زیادہ ہے۔ اس لیے بھی اس طبقے پر خاصی ذمہ داری عائد ہوتی ہے۔ ایک وقت تھا کہ مطلق العنانی کے خلاف مزاحمت مولوی ہوتا تھا۔ لوگوں کی نظریں مولانا غلام غوث ہزاروی رحمہ اللہ پر ہوتی تھیں، مفتی محمودؒ پر ہوتی تھیں، لیکن آج لوگ سوچنے پر مجبور ہیں۔ آج لوگوں کی نظریں اعتراف احسن پر ہیں، جاوید ہاشمی پر ہیں، منیر اے ملک، افتخار چوہدری پر ہیں۔ آپ لوگوں سے خود جا کر پوچھ لیں، خود سروے کر لیں۔ اور نہیں تو کم از کم اپنے مقتدیوں کا ہی سروے کر لیں، ہم لوگ کسی زمانے میں ریاستی جبر کے خلاف مزاحمت کی علامت ہوتے تھے، اب اس جگہ پر پہنچ گئے، یہ ہمارے لیے سوچنے کی بات ہے۔ ہم عام تقریریں نہیں کر سکتے، عوام کو بھڑکانہیں سکتے تو کم از کم اپنے دائرے کے اندر رہتے ہوئے سوچ تو سکتے ہیں اور اپنی دینی لیڈرشپ کو جتا سکتے ہیں۔ اگر ان کو یہ پتہ چل جائے کہ نیچے والوں نے صرف ہمارے حق میں نعرے نہیں لگانے بلکہ ہماری پالیسیوں کو چیک بھی کرنا ہے تو انہیں بھی اپنی پالیسیوں پر غور اور نظر ثانی کے لیے وقت لگانا پڑے گا۔ اس معاملے میں اگر ہم نے سستی کی تو خدا نخواستہ ہم پر کہیں وہ وقت نہ آجائے کہ ہم چیخیں لیکن کوئی سننے والا نہ ہو۔ اللہ تعالیٰ ہماری حفاظت فرمائے، آمین۔

(ضبط و تلخیص: مولانا مفتی محمد اصغر۔ بشکر یہ مجلہ ”الحقانیہ“ ساہیوال، سہرگودھا، جنوری ۲۰۰۸)

## اتحاد تنظیمات مدارس دینیہ اور حکومت کا نیا معاہدہ

اخباری اطلاعات کے مطابق دینی مدارس کے پانچوں وفاتوں کو تعلیمی بورڈز کا درجہ دینے کا فیصلہ آخری مراحل میں ہے۔ اتحاد تنظیمات مدارس دینیہ کے نمائندوں نے بھی اس پر اصولی آمادگی ظاہر کر دی ہے۔ چونکہ اس منصوبے کو ابھی حتمی شکل بھی نہیں ملی بلکہ کئی ایثوا بھی طے ہونا باقی ہیں، اس لیے فی الحال اس منصوبے پر کوئی حتمی تبصرہ کرنا تو مشکل ہے تاہم موضوع چونکہ پرانا ہے اس لیے کچھ طالب علمانہ گزارشات پیش خدمت ہیں۔

کسی بھی موضوع پر کوئی پالیسی وضع کرتے ہوئے ضروری ہوتا ہے کہ اس پالیسی سے متاثر ہونے والے پاس سے تعلق رکھنے والے تمام حلقوں اور stake holders میں اس پر مباحثہ اور ڈسکشن ہو۔ دینی مدارس کے متعلقہ فریق طور پر تین ہیں۔ ہر ایک کے اپنے اپنے concerns ہیں۔ سب سے پہلا فریق دینی مدارس کے اندر کے لوگ ہیں جن میں وہاں کے منتظمین، اساتذہ اور طلبہ شامل ہیں۔ ان کے نزدیک ان مدارس کا بنیادی مقصد ایسے افراد تیار کرنا ہے جو علوم دینیہ سے گہری واقفیت رکھتے ہوں، ان علوم میں تدریس، تحقیق و تصنیف، وعظ و نصیحت اور دعوت و تبلیغ جیسی سرگرمیوں کے ذریعے لوگوں کی دینی ضروریات بھی پوری کر سکیں اور ان علوم کو اگلی نسلوں تک منتقل بھی کر سکیں۔ دوسرا اہم فریق مسلمان معاشرہ ہے۔ یہ بھی اس موضوع کا بہت اہم فریق ہے، اس لیے کہ اس کی مالی اور اخلاقی مدد کے ذریعے یہ مدارس چل رہے ہیں، اس لیے کوئی بھی پالیسی وضع کرتے ہوئے اس امر کو پیش نظر رکھنا انتہائی ضروری ہے کہ سوسائٹی ان مدارس سے کیا توقعات رکھتی اور کس طرح کے نتائج چاہتی ہے۔ سوسائٹی کی ضرورت یا ان کی توقعات کو دیکھا جائے تو اسے چند نکات میں اختصار کے ساتھ بیان کیا جاسکتا ہے۔

پہلی بات تو یہ کہ دینی رسوم و عبادات کی ادائیگی کے لیے انہیں کو ایفانڈ افراد کی ضرورت ہے۔ انہیں ضرورت ہے ایسے لوگوں کی جو انہیں نمازیں پڑھا سکیں، اذانیں دے سکیں، بچوں کو قرآن اور بنیادی دینی امور کی تعلیم دے سکیں، جنازہ پڑھا سکیں، وغیرہ وغیرہ۔ دوسری بات یہ کہ کچھ لوگ ایسے ہوں جو اس سے ذرا آگے بڑھ کر زندگی کے روزمرہ پیش آنے والی حالات و واقعات کے بارے میں دینی تعلیمات کی روشنی میں راہ نمائی کر سکیں اور کچھ لوگ ایسے بھی ہوں جو نئے حالات

\* شیخ الحدیث جامعہ اسلامیہ امدادیہ، فیصل آباد۔

کے مطابق اجتہادی بصیرت سے کام لے سکیں۔ تیسری بات یہ کہ ریاست سے لے کر عام معاشرے تک میں دین کی تنفيذ کے سلسلے میں تحقیقی کام اور تجاویز پیش کر سکیں اور یہ بات ثابت کر سکیں کہ زندگی کے جس شعبے کے متعلق بھی اسلامی تعلیمات ہیں، وہ آج بھی نہ صرف یہ کہ قابل عمل ہیں بلکہ کسی بھی اور نظام کی تعلیمات سے بہتر ہیں۔ چوتھی بات یہ کہ ہر مسلمان کی یہ خواہش ہے کہ اسلام کا پیغام غیر مسلموں تک بھی پہنچے اور اس سے متاثر ہو کر اسے قبول بھی کر سکیں۔ اس سلسلے میں کچھ ذمہ داری تو ہر مسلمان پر عائد ہوتی ہے، لیکن ایسے علما کی بھی ضرورت ہے جو ہر طبقے کے لوگوں تک دین کا پیغام ان کے لیے قابل فہم زبان میں قابل قبول انداز میں پیش کر سکیں اور اسلامی تعلیمات پر پیدا کیے جانے والے شکوک و شبہات کا تسلی بخش انداز میں جواب دے سکیں۔ پانچویں بات یہ ہے کہ ان مدارس سے ایسے لوگ پیدا ہوں جو سماج دوست ہوں، سوسائٹی کے خلاف نفرت رکھنے والے، اس کے خلاف یا اس کے درمیان نفرت پھیلانے والے نہ ہوں۔ وہ سماج میں پائی جانے والی خامیوں کی نشان دہی ضرور کریں، لیکن دوستانہ انداز اور اپنائیت کے رنگ میں، جس سے یہ محسوس ہو کہ یہ خود کو بھی اسی سوسائٹی کا حصہ سمجھتے اور اس کے دکھ درد اور امنگوں میں شریک ہیں، نہ کہ خدا کی طرف سے ان کے اوپر مسلط کردہ کوئی بالائی مخلوق ہیں۔

میرے خیال میں دینی مدارس کے بارے میں بنیادی فریق یہی دو ہیں، یعنی خود یہ دینی مدارس اور پبلک۔ انہی کے باہمی تعاون اور مشترکہ کاوشوں سے یہ مدارس چل رہے ہیں۔ ان دو کے بعد تیسرا فریق ریاست پاکستان ہے۔ ریاست پاکستان کی بنیادی حیثیت اس لیے نہیں ہے کہ یہ مدارس عموماً اس سے براہ راست کوئی مالی تعاون وغیرہ حاصل نہیں کر رہے، تاہم متعدد پہلوؤں سے ریاست کا بھی اس معاملے میں کردار بنتا ہے۔ ایک تو اس وجہ سے کہ یہ مدارس جن کی یہاں بات کی جا رہی ہے، وہ پاکستان کی حدود کے اندر واقع ہیں اور ریاست کی یہ ذمہ داری اور اس کا یہ حق ہے کہ وہ اپنی حدود میں واقع ہونے والی سرگرمیوں سے ایک حد تک آگاہ رہے۔ یہ بھی پاکستان جیسی دیگر جمہوری ریاستوں کا ان مدارس کے حوالے سے مثبت کردار ہے کہ انہوں نے اپنے ہاں اس طرح کے آزاد دینی مدارس کو چلنے دیا ہے، وگرنہ کئی مسلم اور غیر مسلم ملک ایسے ہیں جہاں اس طرح کے مدارس کے قیام کا خواب دیکھنا بھی مشکل ہے۔

دو چیزوں نے حکومت پاکستان کی وساطت سے ریاست کا کردار بڑھا دیا ہے۔ ایک تو دینی مدارس میں دی جانے والی تعلیم کا حکومتی سطح پر اعتراف اور اس کی recognition کا مسئلہ ہے کہ دینی تعلیم حاصل کرنے والے طلبہ کی اسناد کو حکومتی اور ریاستی ادارے بھی تسلیم کریں۔ ظاہر ہے کہ کوئی بھی حکومت جس حد تک وہ اس تعلیم کے تحت دی جانے والی اسناد کو تسلیم کرے گی، اسی حد تک وہ اپنے مطالبات (demands) اور متعلبات (requirements) بھی پیش کرے گی۔ یہ چیز بہت مشکل ہے کہ کسی سے آپ کچھ لیں تو سہی اس کے بدلے میں دینا کچھ نہ پڑے۔ نیز ہر ریاست کا ایک عمومی نظام تعلیم اور تعلیمی پالیسی ہوتی ہے، کسی تعلیم کے تحت دی گئی اسناد کو ریاستی سطح پر تسلیم کرنے کے لیے اس نظام اور عمومی پالیسی سے استثناءات ایک خاص حد تک ہی مل سکتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہہ لیجئے کہ یہ بات انتہائی بعید ہے کہ آپ یہ خواہش تو کریں کہ آپ کی تعلیم کو کسی ملک کا عمومی تعلیمی دھارا تسلیم کرے، لیکن آپ اس عمومی

دھارے کا حصہ بننے یا اس کے خدو خال کو کسی بھی درجے میں قبول کرنے کے لیے تیار نہ ہوں۔

ریاست کی دینی مدارس کے ساتھ دلچسپی کی دوسری وجہ موجودہ مخصوص حالات کی پیدا کردہ ہے۔ بوجہ کچھ تو یہ تاثر پیدا ہو گیا ہے اور کچھ پیدا کر دیا گیا ہے کہ یہ مدارس ایک سیکورٹی رسک بن چکے ہیں۔ اس وقت بظاہر یہی تاثر حکومت کو اس معاملے میں متحرک اور فعال کیے ہوئے ہے جس کی سب سے واضح علامت یہ ہے کہ اس سارے معاملے کو بنیادی طور پر وزیر داخلہ ڈیل کر رہے ہیں۔ نیز اب تک اس معاملے پر نہ تو اہل مدارس کو کسی سطح پر مشاورت میں شامل کیا گیا ہے اور نہ ہی عمومی ملک کے اکادمی حلقوں (academia) میں اس پر کوئی خاص مباحثہ ہوا ہے اور یہ سب کچھ ایسے وقت میں سامنے آیا کہ جبکہ حکومت پاکستان کے امریکا کے ساتھ سٹریٹیجک مذاکرات کا نیا دور اور واشنگٹن میں ہونے والا تھا۔ ان ساری باتوں کو ملانے سے بظاہر یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ حالیہ دنوں میں جو پیش رفت ہوئی ہے، یہ تعلیمی سے زیادہ انتظامی اقدام ہے، اس لیے اسے ڈیل بھی وہ وزارت کر رہی ہے جس کا بنیادی کام ”شرارتی بچوں“ کو ٹھیک کرنا ہے۔ کیا واقعتاً دینی مدارس اپنی یہ حیثیت تسلیم کرنے کے لیے تیار ہو جائیں گے؟

چوتھا فریق جس کا اصولی طور پر بذات خود اس معاملے میں کوئی کردار نہیں بنتا، لیکن معرضی حالات نے اسے رائے زنی کا موقع فراہم کر دیا ہے بلکہ اس معاملے میں خاصا فعال ہے، وہ ”بین الاقوامی برادری“ نام کی کوئی چیز ہے جس کی سب سے زیادہ نمائندگی بلکہ ٹھیکہ داری کا دعویٰ امریکا کو ہے۔ بین الاقوامی برادری کی اس موضوع سے دلچسپی کی نوعیت دفع مضرت کی ہے، یعنی بقول ان کے انہیں ان مدارس اور ان کی تعلیم سے کچھ نقصانات کے اندیشے اور اس کے بارے میں کچھ تحفظات ہیں۔ بین الاقوامی برادری کے یہ خدشات، ریاست پاکستان کے سیکورٹی کے حوالے سے خدشات اور ان مدارس سے وابستہ عوامی توقعات کے اوپر ذکر کردہ پانچواں نکتہ، یہ تینوں چیزیں آپس میں بہت حد تک رل مل گئی ہیں۔ ان تینوں پہلوؤں سے مدارس کی طرف اٹھنے والی انگلیاں خواہ حقائق پر مبنی ہوں یا محض تاثرات پر، بہر حال اہل مدارس کو چاہیے کہ وہ اپنے طور پر اس معاملے کو حقیقت پسندانہ انداز سے سنجیدگی کے ساتھ لیں۔ جہاں واقعتاً اپنی کوتاہی ہو، اسے تسلیم کر کے اپنے طور پر اس کی اصلاح کی کوشش کریں اور جو محض غلط تاثر ہو، اسے زائل کرنے کی کوشش کریں۔ تاہم دینی مدارس کے معاملات کی اکادمی نوعیت کو بالکل نظر انداز کر کے انہیں محض سیکورٹی کے نقطہ نظر سے لیا جانا اور ان کے معاملے کو سیکورٹی رسک کے انداز سے ڈیل کیا جانا یا اس کا تاثر پیدا ہونا کسی طور پر بھی خوش گوار منظر نہیں ہے۔

اس تمہید کے بعد اب ہم بات کرتے ہیں اتحاد تنظیمات مدارس دینیہ کے ذمہ داران اور وزیر داخلہ کے درمیان طے پانے والے معاہدے کی۔ اس موقع پر یہ بحث چھڑ گئی ہے کہ دینی مدارس میں جدید علوم کی تدریس ہونی چاہیے یا نہیں۔ راقم الحروف دینی مدارس میں بعض عصری علوم کی تدریس سمیت ان مدارس کے نصاب و نظام میں متعدد تبدیلیوں کا قائل ہے، لیکن ایسی تبدیلیاں جن میں بنیادی طور پر پہلے دو فریقوں (دینی مدارس کے اندر کے لوگ اور سوسائٹی) کے مقاصد اور امنگوں کو پیش نظر رکھا جائے، بہر حال یہ الگ موضوع ہے، لیکن اس وقت اصل موضوع یہ نہیں ہے۔ اس وقت جو بات چل رہی ہے، وہ دفتروں کی اسناد کے سرکاری سطح پر اعتراف (recognition) کے



تناظر میں ہے۔ ان وفاقوں کی طرف سے جاری ہونے والی آخری اسانڈیکو تو پہلے ہی بعض قیود کے ساتھ ایم اے کے برابر تسلیم کیا جا چکا ہے۔ تختانی اسناد کا مسئلہ کافی عرصے سے معلق تھا، اس لیے کہ ایک آدمی ماسٹر تو ہو لیکن میٹرک، انٹراور گریجویٹیشن کی سطح کی سند اس کے پاس موجود نہ ہو تو یہ صورت حال اس کے لیے کئی مشکلات کا باعث بنتی ہے۔ اس وجہ سے عرصے سے یہ مطالبہ چلا آ رہا تھا کہ وفاقوں اور چند اداروں کی طرف سے جاری کردہ آخری سند کے علاوہ تختانی اسناد کو بھی تسلیم کیا جائے۔ اس سلسلے میں ایک تجویز یہ بھی تھی کہ ان پانچوں وفاقوں کو تعلیمی بورڈز کا درجہ دیا جائے اور اس طرح سے ان کی جاری کردہ سند دیگر سرکاری بورڈز کی جاری کردہ میٹرک اور انٹر کی سند کی طرح مقبول ہو۔ اب اسی تجویز کو کچھ پذیرائی ملی ہے اور اسی تسلسل میں مذکورہ معاہدہ طے پایا ہے۔

اس سلسلے میں پہلی گزراش تو یہ ہے کہ دینی تعلیم حاصل کرنے والے لوگ دو طرح کے ہوتے ہیں۔ ایک وہ ہیں جن کا خیال ہوتا ہے کہ ہمیں اپنی تعلیم کی سرکاری سطح پر کسی اعتراف کی ضرورت نہیں ہے۔ انہوں نے نہ تو مزید تعلیم کے لیے سرکاری اداروں میں داخلہ لینا ہوتا ہے اور نہ ہی کہیں ملازمت کے لیے درخواست دینی ہوتی ہے، چنانچہ خود وفاقوں سے ملحق مدارس میں تعلیم حاصل کرنے والوں میں اس ذہن کے بے شمار لوگ مل جائیں گے۔ اس کے علاوہ کئی دینی مدارس بلکہ دینی تعلیم کے نیٹ ورک ایسے موجود ہیں جو یا تو سرے سے سند جاری ہی نہیں کرتے یا ان کی سند کسی سطح پر تسلیم شدہ نہیں ہے۔ اس میں مثال کے طور پر تبلیغی جماعت کے تحت چلنے والے نیٹ ورک کو پیش کیا جا سکتا ہے۔ اس نیٹ ورک کے تحت تعلیم حاصل کرنے والے طلبہ کی تعداد اتحاد و تنظیمات میں شامل متعدد وفاقوں سے زائد ہوگی۔ ظاہر ہے کہ جو لوگ اس ذہن سے تعلیم حاصل کر رہے ہیں، ان کا یہاں کوئی مسئلہ نہیں ہے۔ دوسرے وہ لوگ ہیں جن کا خیال ہوتا ہے کہ ہم اگر دینی تعلیم بھی حاصل کریں تو وہ ایسی ہو کہ اس کی بنیاد پر دینی مدارس و مساجد کے علاوہ بھی کسی میدان میں جا سکیں، مثلاً سرکاری محکموں یا اداروں میں ملازمت حاصل کر سکیں، مزید اعلیٰ تعلیم کے لیے سرکاری جامعات میں انہیں داخلہ مل سکے۔ آج جبکہ دینی مدارس سے فارغ التحصیل ہونے والوں کی تعداد مدارس و مساجد کی ضروریات سے کہیں زیادہ ہے۔ ایسے میں یہ خواہش یا سوچ اتنی غلط بھی نہیں ہے، البتہ اس کے طریق کار کے بارے میں بات کی جا سکتی ہے۔

آخری سند کا مسئلہ تو اکثر وفاقوں اور بعض مدارس (جو ۸۰ء کی دہائی میں جنرل ضیاء الحق مرحوم کے زیادہ قریب تھے) کی حد تک حل شدہ ہے، اس لیے کہ ایچ ای سی نے ان کی عالمیہ کی سند کو ایم اے (سولہ سالہ) کے برابر تسلیم کر رکھا ہے۔ اب مسئلہ صرف اس سے نیچے کا ہے۔ اس سلسلے میں راقم الحروف کا نقطہ نظر جس کا اظہار پہلے بھی کر چکا ہے، یہ ہے کہ دینی تعلیم حاصل کرنے والوں کو اول تو یہ طے کرنا چاہیے کہ وہ کس نقطہ نظر سے یہ تعلیم حاصل کر رہے ہیں۔ اگر پہلا نقطہ نظر اختیار کر کے تعلیم حاصل کر رہے ہیں تو ظاہر ہے کہ انہیں اپنی سند کے اعتراف کا خیال ہی دل سے نکال دینا چاہیے، جیسا کہ تبلیغی جماعت کے نیٹ ورک کی صورت حال ہے۔ اور اگر دوسرا نقطہ نظر ہے اور دینی تعلیم حاصل کرنے والے یہ چاہتے ہیں کہ ان مدارس و مساجد کی لائن سے باہر بھی وہ خود کو میٹرک، ایف اے یا گریجویٹ منوائیں تو اس

کے لیے حکومتوں سے مختلف قسم کی رعایتوں اور اعتراف کی بھیک مانگنے کی بجائے ذرا ہمت اور جرأت سے کام لے کر وہی راستہ اختیار کرنا زیادہ بہتر ہے جو اس مقصد کے لیے پاکستان کا عام شہری اختیار کرتا ہے۔ یعنی اسے اس میدان میں through proper channel آنا چاہیے۔ مثال کے طور پر اگر کسی جگہ داخلے یا کسی ملازمت کے لیے میٹرک کی شرط ہے تو بجائے کہ اس کے کہ دینی مدرسے کا پڑھا ہو اور خواست کرے کہ میری ثانویہ عامہ کی سند کو میٹرک کے برابر تسلیم کیا جائے، اس کے لیے زیادہ بہتر ہوگا کہ وہ بھی اسی راستے سے میٹرک کی سند لے کر آئے جس راستے سے باقی امیدوار لے کر آئے ہیں۔ یہی بات انٹرا اور پیچر وغیرہ کے بارے میں بھی کہی جاسکتی ہے۔ اس صورت میں چونکہ وہ کوئی رعایت نہیں لے رہا ہوگا، اس لیے اس میں خود اعتمادی بھی زیادہ ہوگی اور مستقبل میں پیش آنے والی کئی پیچیدگیوں سے بچ بھی جائے گا۔ اور یہ کام ایسا نہیں ہے جو ناممکن ہو۔ ڈاکٹر محمود احمد غازی مرحوم، ڈاکٹر محمد الغزالی، ڈاکٹر محمد طفیل ہاشمی، ڈاکٹر علی اصغر چشتی، ڈاکٹر محمود احسن عارف، بریگیڈیئر (ر) ڈاکٹر فیوض الرحمن، ڈاکٹر خالد علوی مرحوم، پروفیسر انوار احسن شیرکوٹی مرحوم وغیرہ ناموں کی ایسی طویل فہرست پیش کی جاسکتی ہے جنہوں نے درس نظامی کی تعلیم اس زمانے میں حاصل کی جب کہ اس کی کسی سند کے اعتراف کا کوئی تصور نہیں تھا۔ اس کے باوجود انہوں نے عصری جامعات یا سرکاری اداروں میں نہ صرف اپنی جگہ بنائی بلکہ ان میں اعلیٰ مناصب پر بھی پہنچے اور اپنی صلاحیتوں کا لوہا منوایا۔ یہ سب کے سب عام راستہ اختیار کر کے ہی یہاں پہنچے ہیں، کسی مدرسے کی سند کی بنیاد پر کوئی رعایت حاصل کر کے نہیں۔ ایسے نوجوانوں کی فہرست تو بہت طویل ہوگی جنہوں نے بی اے تک کے امتحانات تو عام نظام کے تحت دیے اور اس کے بعد وفاق کی سند کے ایم اے کے ساتھ معادلے سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اپنے لیے راہ بنائی۔

حالیہ معاہدے کے ذریعے دینی مدارس کے طلبہ کو کیا فائدہ ہو سکتا ہے، اس کا جائزہ لینے سے پہلے یہ ذہن میں رہنا ضروری ہے کہ اس مقصد کے حصول کے متبادل کیا راستے موجود ہیں۔ اس وقت عملی صورت حال یہ ہے کہ دینی مدارس میں درس نظامی میں داخلہ لینے والوں کی خاصی تعداد ایسی ہے جو میٹرک یا اس سے اوپر کی تعلیم عام عصری اداروں میں حاصل کر کے آئی ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ اس وقت متعدد مدارس ایسے ہیں جنہوں نے اپنے طلبہ کو خود میٹرک تک تعلیم دینے کا انتظام بھی کیا ہوا ہے اور یہ طلبہ اپنے اپنے علاقوں کے سرکاری بورڈز سے نہ صرف امتحان دے رہے ہیں بلکہ کئی اپنے اپنے بورڈز میں نمایاں پوزیشنیں بھی حاصل کر رہے ہیں۔ مزید برآں ان مدارس میں خاصی تعداد ایسے طلبہ کی بھی ہے جو اپنے طور پر تعطیلات میں یا چھٹی کے اوقات میں تیاری کر کے میٹرک، انٹرا اور بی اے کے امتحانات دے لیتے ہیں اور انہوں نے چونکہ اسی نظام کے تحت یہ امتحانات دیے ہوتے ہیں جس کے تحت کوئی اور نوجوان امتحان دے کر آیا ہوتا ہے، اس لیے وہ نہ تو کسی کے زیر بار احسان ہوتے ہیں، نہ انہیں کسی سے مذاکرات یا لجاجت کی ضرورت ہوتی ہے۔ ماسٹر لیول سے نیچے کی اسناد کا ایک حل تو یہ ہے جو محض تجویز نہیں ہے بلکہ وسیع پیمانے پر اس پر عمل ہو رہا ہے۔ چونکہ ان مدارس میں بڑی تعداد میں طلبہ میٹرک کر کے آتے ہیں، کئی مدارس نے خود میٹرک تک تعلیم شروع کر رکھی ہے، اس لیے میٹرک کی حد تک تو سمجھنا چاہیے کہ مسئلہ تقریباً حل شدہ ہے۔ اس سے اوپر چونکہ ریاضی لازمی مضامین میں شامل

نہیں ہے، ان میں انگریزی، مطالعہ پاکستان اور اسلامیات لازمی ہوتے ہیں، اس لیے ان امتحانات میں کامیاب ہونا طلبہ کے لیے میٹرک کے مقابلے میں بہت آسان ہے۔ اگر مدارس چاہیں تو ان امتحانات کو کسی حد تک اپنے نظام کے اندر بھی جگہ دے سکتے ہیں۔ مثال کے طور پر درجہ ثالثہ میں منطق کی کتاب شرح تہذیب کی بجائے انٹر کی انگریزی پڑھادیں تو طلبہ کے لیے انٹر کے امتحان میں بہت آسانی ہو جائے گی۔ اس کے علاوہ وہ اگر چاہیں تو اسلامیات اختیاری، عربی، فارسی، ایجوکیشن اور سوسائٹی جیسے آسان مضامین رکھ کر بہت اچھے نمبروں میں کامیاب ہو سکتے ہیں اور اگر چاہیں تو معاشیات وغیرہ ذرا مشکل مضمون رکھ کر اپنی معلومات اور استعداد میں اضافہ بھی کر سکتے ہیں اور اگر کوئی مدرسہ یا اس کے طلبہ یہ محسوس کریں کہ ہم نے روایتی درس نظامی ہی کی تعلیم حاصل کرنی ہے، اس کے ساتھ کوئی پیوند کاری نہیں کرنی، ان کے لیے یہ راستہ بھی کھلا رہے گا۔

دوسرا راستہ وہ ہے جس کا آغاز علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی نے اس زمانے میں کیا تھا جب ڈاکٹر محمد طفیل ہاشمی وہاں لکھنؤ اسلامیہ کے ڈین تھے۔ وزارت تعلیم اور وفاق المدارس العربیہ کے نمائندے اس میں شامل تھے۔ خود حضرت مولانا سلیم اللہ خاں صاحب مدظلہم اور مولانا قاری محمد حنیف جالندھری نے اس کے متعدد اجلاسوں میں شرکت کی۔ بعض اجلاسوں میں حضرت مولانا فضل الرحیم، حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی اور حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی بھی شریک ہوئے۔ اس کے مطابق یہ طے کیا گیا کہ جس طرح آرٹس گروپ، سائنس گروپ، کامرس گروپ وغیرہ ہوتے ہیں، اسی طرح میٹرک سے لے کر بی اے کی سطح تک درس نظامی گروپ کا آغاز کیا جائے۔ چنانچہ علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی اور وزارت تعلیم دونوں نے اسے منظور کیا اور یونیورسٹی اور بعض سرکاری بورڈز نے اس پر عمل درآمد بھی شروع کیا۔ اس اسکیم کا لب لباب یہ ہے کہ میٹرک، انٹراور بی اے کی سطح تک لازمی مضامین مثلاً انگریزی، مطالعہ پاکستان کے علاوہ درس نظامی ہی کے بعض مضامین کا ان طلبہ سے امتحان لے لیا جائے، مثلاً انٹر کی سطح کی انگریزی، مطالعہ پاکستان اور اسلامیات لازمی کے علاوہ ثانویہ خاصہ ہی کے بعض مضامین کا ان سے امتحان لے لیا جائے اور انہیں باقاعدہ اوپن یونیورسٹی یا سرکاری بورڈ سے ایف اے کی سند جاری کر دی جائے۔ ثانویہ خاصہ کے یہ مضامین چونکہ انہوں نے پڑھے ہوئے ہوتے ہیں، اس لیے ان کے لیے دیگر اختیاری مضامین کے مقابلے میں آسانی ہوگی۔ اُس وقت صدر وفاق حضرت مولانا سلیم اللہ خاں صاحب نے مدارس کو اس اسکیم کا حصہ بننے سے منع فرمایا تھا، تاہم پرائیویٹ طور پر بڑی تعداد میں طلبہ اس اسکیم سے فائدہ اٹھاتے رہے ہیں۔ (تازہ ترین صورت حال کا مجھے علم نہیں ہے)۔

تیسرا راستہ اس سلسلے میں یہ ہے کہ طالب علم میٹرک یا انٹر کے صرف لازمی مضامین کا امتحان دے، میٹرک کے ساتھ کسی وفاق کی ثانویہ عامہ کی سند اور انٹر کے ساتھ ثانویہ خاصہ کی سند لگا کر اسلام آباد میں واقع انٹر بورڈ چیئرمین کمیٹی سے، جسے ہم سمجھنے میں آسانی کے لیے عصری بورڈز کا وفاق کہہ سکتے ہیں، میٹرک یا انٹر کے ساتھ معادلے کا سٹوکیٹ حاصل کر لے۔ ایک عرصے تک طلبہ اس سہولت سے بھی فائدہ اٹھاتے رہے ہیں، تازہ ترین صورت حال کا علم نہیں۔ تاہم یہ راستہ اگر آج کل دستیاب نہیں ہے تو اس کی بحالی کی کوشش نسبتاً آسان ہے۔

جو طالب علم درسِ نظامی کی تعلیم کے بعد کسی اور لائن کی طرف جانا چاہتا ہے، اس کے لیے یہ تین راستے تو پہلے سے موجود ہیں جن میں سے سب مؤثر اور قابلِ اعتماد پہلا راستہ ہے اور جیسا کہ عرض کیا وہ اتنا مشکل بھی نہیں ہے۔ ان کے ہوتے ہوئے وفاقوں کو بورڈز کا درجہ دیے جانے کی صورت میں ایک چوتھا راستہ سامنے آجائے گا، لیکن کیا اس سے دینی مدرسے کے طالب علم کوئی بہت بڑا فائدہ یا سہولت حاصل ہوگی اور اس سہولت کی قیمت ان وفاقوں اور مدارس کو کیا ادا کرنی پڑے گی، اس بات پر تمام وفاقوں اور اہل مدارس کو بہت ہی سنجیدگی سے غور کرنا چاہیے۔ یہ بات تو پہلے تین راستوں اور اس نئے راستے میں قدر مشترک ہے کہ جو طالب علم میٹرک، انٹریابی اے کی سند حاصل کرنا چاہتا ہے، اسے اس مرحلے کے لازمی مضامین کا امتحان بہر صورت دینا ہوگا۔ لازمی مضامین سے چھوٹ تو کسی صورت میں نہیں مل سکتی، زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ نئے سیٹ اپ میں لازمی عصری مضامین کا امتحان خود وفاق لے گا اور وفاق کے باقی مضامین میٹرک، انٹرو وغیرہ کے اختیاری مضامین کے قائم مقام ہو جائیں گے۔ لیکن اس میں پہلا سوال تو یہ ہے کہ طالب علم کے لیے اصل مشکل تو لازمی مضامین ہی ہوتے ہیں۔ ان کو پڑھنے اور پاس کرنے کے بعد ہاتھی نکل جاتا ہے، صرف دم ہی رہ جاتی ہے، اس دم کے لیے اسے کسی خاص رعایت اور مہربانی کی ضرورت بھی ہے یا نہیں، اس لیے کہ عام بورڈز میں بھی ایسے اختیاری مضامین موجود ہیں جن میں دینی مدرسے کا طالب علم بہت ہی سہولت کے ساتھ کامیابی حاصل کر سکتا ہے، جیسے انٹری سطح پر عربی اور اسلامیات اختیاری وغیرہ (اس عربی سے واقفیتاً طالب علم کی عربی استعداد میں بھی اضافہ ہوتا ہے)۔ تو ایسے میں ایک طالب علم کے لیے وفاق کی جاری کردہ میٹرک اور انٹری سند میں زیادہ کشش ہوگی یا کسی سرکاری بورڈ کی سند میں؟ اس لیے کہ وفاق لازمی مضامین کے نصاب اور امتحان میں نرمی برتتا ہے تو سند کی وقعت ویسے ہی گر جائے گی، اور اگر پورا معیار برقرار رکھتا ہے (جس کے بارے میں وفاقوں کی صلاحیت تا حال سوالیہ نشان ہے) تو تب بھی ”مولویانہ میٹرک“، ”مولویانہ ایف اے“ اور ”عام میٹرک“، ”عام ایف اے“ کا تاثر باقی رہے گا۔ کیا کسی طالب علم کے لیے اس بات میں کشش ہوگی کہ وہ اتنی ہی محنت کر کے عام میٹرک یا انٹری کی بجائے ”مولویانہ“ میٹرک یا ”مولویانہ“ انٹری کی سند حاصل کرے؟ حاصل یہ کہ ایک طالب علم کے لیے اس نئے مجوزہ سسٹم کے اندر کوئی بڑا بلیف موجود نہیں ہے۔ البتہ اس سے اس کے لیے متعدد پیچیدگیاں پیدا ہو سکتی ہیں، مثلاً یہ کہ اگر ایک طالب علم ایک طرف وفاق کے تحت ثانویہ عامہ کرنا چاہتا ہے، لیکن دوسری طرف وہ میٹرک عام سرکاری بورڈ کے تحت کرنا چاہتا ہے تو چونکہ وفاق بھی ایک تعلیمی بورڈ ہی ہوگا، اس لیے دونوں طرف امتحان دینے میں ڈبل انزولمنٹ کا مسئلہ رکاوٹ بن جائے گا۔

یہ تو تھا دینی مدرسے کے ایک طالب علم کے نقطہ نظر سے جائزہ۔ خود مدارس پر اس کا کیا اثر مرتب ہوگا، تو بظاہر یہ نظر آ رہا ہے کہ مذکورہ معمولی سے فائدے، جس کے متعدد متبادل پہلے ہی سے موجود ہیں، کے بدلے میں وفاقوں یا دینی مدارس کو مندرجہ ذیل چیزیں قبول کرنا پڑیں گی جنہیں قبول کرنے کے لیے وہ ابھی تک تیار نہیں تھے۔

(۱) وفاقوں کی نصاب کیٹیوں میں دو دوسرکاری نمائندے شامل ہوں گے۔ اگرچہ ابتدا میں یہی کہا جائے گا کہ وہ صرف عصری مضامین کے بارے میں رائے دینے کے لیے ہیں، لیکن آگے کیا ہوتا ہے، اس کے بارے میں کچھ نہیں کہا جاسکتا۔

(۲) پانچوں وفاقوں کے معیارِ تعلیم، نصابِ تعلیم اور معیارِ امتحان میں یکسانیت کے لیے ان کے اوپر ایک ادارہ قائم ہوگا جس کی تشکیلی صورت (composition) تادم تحریر مبہم ہے۔ واضح رہے کہ طے شدہ معاہدے یا مفاد ہمت کی یادداشت میں میں باقی شقوں میں تو عصری تعلیم کا ذکر ہے، لیکن اس مشترکہ ادارے جو بظاہر اس پورے معاہدے کا کسٹوڈین اور نگران ہوگا، کے لیے معاہدے میں عصری تعلیم کی قید کی بجائے صرف معیارِ تعلیم اور نصابِ تعلیم جیسے الفاظ مذکور ہیں جس میں بظاہر پوری کی پوری تعلیم داخل ہے۔ اس طرح کا ادارہ مدرسہ ایجوکیشن بورڈ (جسے مدارس پہلے رد کر چکے ہیں) سے کتنا مختلف ہوگا، ایسے ادارے کا وفاقوں اور مدارس میں کردار کتنا مفید یا مضر ہوگا اور وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ یہ کردار کم ہوگا یا بڑھے گا، یہ اہم سوال ہے۔

(۳) سب سے اہم بات یہ ہے کہ ملک میں قائم ہونے والی کسی بھی تنظیم کو سوسائٹیز ایکٹ ۱۸۶۰ء کے تحت اپنی رجسٹریشن کرانے کا حق حاصل ہوتا ہے، لیکن عرصے سے مدارس کی رجسٹریشن رکی ہوئی تھی۔ بار بار کے مطالبے کے بعد رجسٹریشن کا سلسلہ ۲۰۰۵ء میں شروع تو ہوا، لیکن دودھ میں بیگنیاں ڈال کر۔ اس طرح سے کہ مدارس کی رجسٹریشن کے لیے اسی ایکٹ میں ایک ترمیمی آرڈیننس جاری کیا گیا اور مدارس کی صرف اس ترمیمی آرڈیننس کے مطابق رجسٹریشن شروع کرنے کا اعلان کیا گیا۔ حالانکہ یہ قانون بالکل امتیازی تھا، شاید ابتدا میں وفاق المدارس نے اسے مسترد کرنے کا اعلان بھی کیا تھا، تاہم بعد میں شاید معمولی رد و بدل کے بعد اس کے تحت رجسٹریشن کرانا قبول کر لیا گیا تھا۔ اس امتیازی قانون کے خلاف بآسانی عدلیہ کا دروازہ کھٹکھٹایا جاسکتا تھا، اس لیے کہ یہ ترمیم امتیازی ہونے کے ساتھ اصل قانون کے مقاصد اور اس کے عمومی مزاج سے بالکل میل نہیں کھاتی (اس نکتے تفصیل کا یہاں موقع نہیں) لیکن ایک فوجی آمر کی موجودگی کی وجہ سے اُس وقت کی عدلیہ سے کوئی توقع نہیں کی جاسکتی تھی، اس لیے خیال تھا کہ شاید بدرجہٴ مجبوری خاموشی اختیار کر لی گئی ہے، مناسب وقت پر اس امتیازی قانون کے خلاف قانونی چارہ جوئی کی جائے گی۔ لیکن عدلیہ کی آزادی اور فوجی آمریت کے خاتمے کے بعد نامعلوم کسی نے اس کی ضرورت کیوں محسوس نہیں کی۔ اب وفاقوں کو بورڈز کا درجہ دیے جانے (جس کے فوائد جیسا کہ عرض کیا گیا بہت محدود ہیں) کے عوض خود اتحادِ تنظیمات نے مدارس کے خلاف اس امتیازی قانون کو قبول کرنے کا تحریری معاہدہ کر لیا ہے، بلکہ ہر مدرسے کی طرف سے اس کا عہد کر لیا گیا ہے کہ وہ اس ترمیمی آرڈیننس کے تحت اپنی رجسٹریشن کرائے گا۔ کیا مدارس اس معمولی سے فائدے کے بدلے میں ان کی طرف سے اس تحریری التزام کو بخوشی قبول کر لیں گے یا کیا انہیں ایسا کرنا چاہیے؟ جس اتحادِ تنظیمات کا کام مدارس کا کیس لڑنا ہے، کیا اس کے اکابر اسی کے ہاتھوں ہتھیار ڈالے جانے کو قبول کر لیں گے؟ نیز اس معاہدے کے نتیجے میں ایک طرح سے حکومت اور وفاقوں کے درمیان شراکت داری وجود میں آ رہی ہے جس میں ایک شریک یعنی حکومت کی مستقبل کی بلکہ حال کی پالیسیوں کے بارے میں کچھ نہیں کہا جاسکتا۔ کیا اس پارٹنرشپ کو ان وفاقوں کے اکابر بآسانی قبول کر لیں گے؟ ان سوالوں کا حتمی جواب تو آنے والے وقت ہی میں ملے گا، تاہم اندازے کے طور پر دیگر وفاقوں کے بارے میں تو کچھ نہیں کہا جاسکتا، لیکن وفاق المدارس العربیہ کے ماضی کے جرأت مندانہ ریکارڈ کے پیش نظر اس کا

امکان کم ہی نظر آتا ہے کہ وہ اس طرح کے سیٹ اپ کی حتمی منظوری دیں، اس لیے کہ یہ حضرات اس سے ملتی جلتی کئی تجاویز کو مسترد کر چکے ہیں۔ نوے کی دہائی میں جب اوپر ذکر کردہ درسِ نظامی گروپ کی تجویز سامنے آئی جو موجودہ تجویز کے مقابلے میں کہیں بے ضرورتھی تو اس کے بارے میں حضرت صدرِ وفاق مدظلہم نے مدارس کو اس میں شرکت سے منع کرنے کے بارے میں باقاعدہ مراسلہ لکھا تھا۔

یہاں یہ بات بھی ذہن میں رہنی چاہیے کہ کسی بھی وفاق یا ادارے کو تعلیمی بورڈ کا درجہ دینے کا معاملہ اتنا سادہ نہیں ہوتا جتنا ہمارے ہاں عموماً سمجھ لیا جاتا ہے۔ اس مقصد کے لیے باقاعدہ دفعہ وار ایک قانون بنتا ہے جس میں تمام تفصیلات درج ہوتی ہیں۔ مثال کے طور پر فیڈرل بورڈ کے قیام کے قانون (مجر یہ ۵۷۱۹ء) کو اگر دیکھیں تو اس کی دفعہ پانچ میں بتایا گیا ہے کہ یہ بورڈ کن کن ارکان پر مشتمل ہوگا جن میں مثلاً دو یونیورسٹیوں کے چانسلر (جن کی تعین ایچ ای سی کرے گی)، وزارتِ تعلیم کے دو نمائندے، کسی ایک کالج اور ایک سکول کا نمائندہ جس کا تعین الیکشن سے ہوگا، قومی اسمبلی کے تین ممبران جن میں سے کم از کم ایک خاتون ہوگی، دو سینٹ کے ارکان، آزاد کشمیر اور تمام صوبوں، فاٹا اور گلگت بلتستان میں ہر ایک کا ایک نمائندہ، وغیرہ وغیرہ۔ اس مثال سے صرف یہ اندازہ کرنا مقصود ہے کہ کسی ادارے کو بورڈ کا درجہ ملنے کا باقاعدہ ایک سسٹم اور قانونی طریق کار اور اس کا ایک مخصوص مزاج ہوتا ہے، جبکہ وفاتوں کے حوالے سے ان امور پر تاحال مکمل ابہامات ہی ابہامات ہیں۔ تاہم اتنی بات واضح ہے کہ جب کسی وفاق یا تنظیم کو تعلیمی بورڈ کا درجہ ملے گا تو وہ خود بخود پہلے سے موجود تعلیمی بورڈز کے نظام کا حصہ بن جائے گا۔ اس عمومی نظام کے مشمولات سے استثناء ایک خاص حد تک ہی مل سکے گا۔ چونکہ ان وفاتوں کو مکمل بورڈ کا درجہ ملنا ہے، ان کی سند مکمل میٹرک یا ایف اے تسلیم کی جائے گی، صرف چند لازمی عصری مضامین کی حد تک نہیں، اس لیے بظاہر اس وفاق کا پورا نظام اس عمومی تعلیمی سسٹم کا حصہ بن جائے گا۔ جب میٹرک یا انٹر کی سند کی بنیاد وفاق کے دینی مضامین بھی بن رہے ہوں گے تو ظاہر ہے کہ وہ بھی ملک کی عمومی تعلیمی پالیسی کا حصہ بن جائیں گے۔ ایسا نوری طور پر نہ ہوتب بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ تدریجاً ایسا ہی ہوگا۔

اس وقت مجھے اپنی رائے پیش کرنا نہیں ہے، بلکہ اس مجوزہ اقدام کے ممکنہ نتائج کی طرف توجہ دلانا ہے، اگر ہمارے اکابر اور اہل مدارس ان نتائج کو قبول کرنے کے لیے ذہناً تیار ہیں تو الگ بات ہے، لیکن اگر یہ نتائج منظور نہیں اور بظاہر ایسا ہی ہوگا تو ابھی اس معاملے پر بہت سنجیدہ غور ہونا چاہیے۔ معاملات ایک ڈگر پر چل پڑنے کے بعد واپسی بہت مشکل ہو جاتی ہے۔ پھر چونکہ یہ سب کام قانون سازی کے ذریعے ہوگا، اس لیے اصل فیصلہ مقرر نے کرنا ہے جو اتحادِ تنظیمات اور حکومت کے درمیان ہونے والے معاہدے کا حصہ ہی نہیں ہے، بالخصوص صوبائی حکومتیں اور مقتضیہ، اس لیے کہ اس کا بھی اس معاملے میں بڑا کردار ہوگا۔ کسی بھی قانون کا حلیہ قانون سازی کے مختلف مراحل سے گذرتے ہوئے کیا سے کیا ہو جاتا ہے، یہ محتاج وضاحت نہیں۔ اس لیے اتنے غیر واضح، مبہم اور خدشات کے حامل معاہدے کو موجودہ حالت میں کامیابی قرار دینا جلد بازی ہی معلوم ہوتا ہے۔

پھر یہ بات بھی سنجیدہ توجہ کی مستحق ہے کہ جب یہ پارٹنرشپ وجود میں آئے گی تو ظاہر ہے کہ آئے روز حکومتی

نمائندوں سے بات چیت اور مذاکرات کا عمل چلتا رہے گا، اس لیے کہ پارٹنرشپ کا یہ منطقی اور لازمی نتیجہ ہے۔ یہ بات چیت عموماً بیوروکریسی کے ساتھ ہوگی جو انتہائی تجربہ کار اور چالاک ہوتی ہے۔ کیا ان وفاقوں کے نمائندوں کے بارے میں یہ ضمانت دی جاسکتی ہے کہ وہ ہمیشہ ایسے ہی ہوں گے جو اس چالاک بیوروکریسی کے ساتھ منٹ سکیں؟ چونکہ اس نئے سیٹ اپ میں سب وفاقوں کو ایک ساتھ چلنا ہوگا، اس لیے کیا اس بات کا امکان نہیں ہے کہ کل کلاں چند ایک وفاقوں کی قیادت میں ایسے لوگ آجائیں جو بہت بھولے بھالے ہوں اور آسانی سے اس بیوروکریسی سے مات کھا جائیں یا خدا نخواستہ کسی وقت ایسے لوگ آجائیں جو اپنے بزرگوں والی پختگی اور استغنا سے خالی ہوں اور ان کے لیے اعلیٰ سطحی مذاکرات تک رسائی اور اعلیٰ حکام تک شرفِ باریابی ہی معراجِ ترقی ہو اور اسی دام میں ان سے شعوری یا غیر شعوری طور پر ایسے فیصلے کروالیے جائیں جو دینی مدارس کے مقاصد کے مستقبل کے لیے بہتر نہ ہوں، لیکن دوسری طرف وہ اپنے زور بیان اور اختیارات کی بنیاد پر مدارس کو مطمئن یا خاموش کرالیں؟ موجودہ وقت کے بارے میں جو مرضی کہہ لیں، آنے والے وقت کی ضمانت کون دے سکتا ہے کہ کس سیٹ پر کس طرح کا آدمی ہوگا؟ تو کیا اس طرح کا رسک لے کر حکومت کے ساتھ یہ شراکت داری کرنے یا اس سے مراعات لینے، سودا بازی کرنے سے بہتر نہ ہوگا کہ اب تک جس طرح کام چل رہا ہے، چلنے دیا جائے۔ جوان وفاقوں کا کام اور ان کا دائرہ اختصاص ہے یعنی دینی تعلیم کا امتحان لے کر سندت دینا، یہ اپنا یہ کام آزادی کے ساتھ کسی کے زیر بار احسان ہوئے بغیر کرتے رہیں اور جو عصری اداروں کا کام ہے یعنی عصری تعلیم کا امتحان لے کر سرٹیفیکیٹ جاری کرنا، وہ اپنا کام کرتے رہیں۔ جو نو جوان صرف دینی تعلیم پر اکتفا کرنا چاہتا ہے، وہ وفاق کے امتحانات پر قناعت کرے، جو کسی دوسری طرف جانا چاہتے ہیں ان کے لیے راستے پہلے بھی بند نہیں ہیں۔ اس طرح ہر کوئی اپنے اپنے دائرہ اختصاص میں کام کرتا رہے۔

جہاں تک تعلق ہے مدارس کے طلبہ کو عمومی دھارے کے قریب لانے اور انہیں عصری تعلیم دینے کا تو حقیقت یہ ہے کہ مدارس میں عصری تعلیم کا کام کافی حد تک پہلے سے ہو رہا ہے۔ پہلے بڑی ہچکچاہٹوں کے بعد مڈل تک آئے تھے، اب کافی حد تک بات میٹرک تک پہنچ چکی ہے۔ اگر مدارس کو اپنے حال پر چھوڑ دیا جائے تو اس میں مزید پیش رفت کے امکانات بھی ہیں۔ جو عصری مضامین پڑھنا پڑھانا چاہتے ہیں، وہ عام سرکاری بورڈز سے امتحانات دیں گے تو مستقبل میں ان کا فائدہ بھی ہوگا اور وہ عام دھارے کے زیادہ قریب آئیں گے۔ اب تک جو اپنے طور پر مدارس میں تبدیلی آرہی ہے یا جس کی توقع کی جارہی ہے، وہ اگرچہ بظاہر سست رفتار ہے لیکن وہ چونکہ مدارس کے اندر سے پھوٹنے والی تبدیلی ہے اور اس تبدیلی کا بنیادی سرچشمہ ان مدارس کے اصل دو فریق یعنی اہل مدارس اور سوسائٹی ہیں، اس لیے اس تبدیلی کے موثر پائیدار ہونے کے ساتھ ساتھ اس سے مدارس کی آزادی متاثر ہونے کا سوال بھی پیدا نہیں ہوگا، خاص طور پر اس وجہ سے بھی کہ اس کے لیے انہیں نہ تو کسی کا زیر احسان ہونا پڑتا ہے اور نہ ہی کسی سے مذاکرات کرنا پڑتے ہیں۔ البتہ اس تبدیلی میں یہ خامی ضرور ہے کہ اس سے کسی وزیر یا بیوروکریسی کے نمبر نہیں بنتے کہ اس نے بڑی تگ و دو اور مذاکرات کے بعد مدارس کو اس لائن پر لگا دیا ہے۔

## پاکستان کے اسلامی تحقیقی ادارے: جائزہ و تجاویز

[اپریل ۲۰۱۲ء میں ادارہ تحقیقات اسلامی اسلام آباد نے اپنے یوم تاسیس کے حوالے سے یہ ایک تقریب کا انعقاد کیا جس میں اس طالب علم کو کلیدی خطبہ عرض کرنے کے لئے کہا گیا۔ خیال تھا کہ اس خطبے میں اجمالاً آنے والے نکات کو تفصیل سے بیان کر کے ایک مکمل مقالے کی شکل دے دی جائے۔ بوجہ ایسا نہ ہو سکنے کی وجہ سے تقریباً اسی حالت میں پیش خدمت ہے۔ زاہد]

سب سے پہلے تو میں ادارہ تحقیقات اسلامی کے ذمہ داران، کارپردازان اور جملہ کارکنان کو اس عظیم علمی و تحقیقی سفر کی باون منازل طے کرنے پر دل کی گہرائی سے مبارکباد پیش کرتا ہوں۔ اسی کے ساتھ ادارے کے ذمہ داران بالخصوص اس کے ڈائریکٹر جنرل ڈاکٹر خالد مسعود صاحب کا یہ دل سے شکر گزار ہوں کہ اس پڑوسرت موقع پر اتنی بڑی تعداد میں اہل علم و تجربہ کے درمیان حاضر ہو کر نہ صرف استفادے کا موقع عطا فرمایا بلکہ کچھ عرض کرنے کا اعزاز بھی بخشا۔ ایسے موقع پر کچھ گزارشات پیش کرنا جہاں مجھ جیسے طالب علم کے لئے ایک اعزاز اور سعادت ہے وہیں ایک بڑا امتحان بھی۔ ”حکمت بلقمان آموختن“ والا محاورہ تو بار بار سنا ہے، لیکن جہاں بیک وقت اتنے سارے لقمان موجود ہوں وہاں یہ جسارت کئی آتش ہو جاتی ہے۔

انیسویں صدی کے نصف یا اس کے اواخر تک کا دور مسلمانوں کے تنزل کی طرف مسلسل سفر کا دور ہے۔ یہ دور مسلمانوں کے زیاں ہی کا نہیں علمی و فکری سطح پر احساس زیاں کے فقدان کا بھی ہے۔ سیاسی اور عسکری انحطاط کا کم از کم احساس مسلمانوں میں ضرور موجود تھا لیکن علمی اور فکری تحدیات کا ادراک بہت کم تھا۔ دنیا بہت بدل چکی تھی اور تیز رفتاری سے بدل رہی تھی، خواہی نخواستہ ان تبدیلیوں کے اثرات باقی دنیا کے علاوہ عالم اسلام پر بھی مرتب ہو رہے تھے اور ہونے جا رہے تھے۔ لیکن اس دور پر ایک عمومی نظر دوڑائیں تو مسلمانوں کے علمی و فکری حلقوں میں ان تبدیلیوں، ان کے اسباب اور مضمرات کو سنجیدگی سے سمجھنے کی باشتنائے چند کوئی قابل ذکر کوشش نظر نہیں آتی۔ اسلام کے اصول اور اس کی بنیادی تعلیمات تو ابدی اور ناقابل تغیر ہیں، لیکن یہ سوال کہ کیا پہلے سے موجود مواد، ڈھانچا اور طور طریقے جو انسانی

\* شیخ الحدیث جامعہ اسلامیہ امدادیہ فیصل آباد۔ zahidimdadia@yahoo.com



کاوشوں کا نتیجہ ہونے کے ناطے زمان و مکان اور حالات کے اسیر ہیں، اس تبدیل شدہ اور مسلسل تبدیل ہوتی دنیا میں اس قابل ہوں گے کہ محض انہی کے سہارے اسلامی تعلیمات کو مسلمانوں کی اجتماعی اور انفرادی زندگی میں رو بہ عمل لایا جائے اس سوال کے جواب کو عموماً ایک عرصے تک قابل اعتنا ہی نہیں سمجھا گیا۔ یہ صورت حال صرف علمی حلقوں کی ہی نہیں تھی بلکہ آخری دور میں مسلمانوں کے اقتدار اعلیٰ کی جواہم کرسیاں موجود تھیں ان میں بھی بدلتی دنیا کو سمجھنے سے گریز کا انداز ہی غالب رہا۔ مغرب کی طاقت کے گہرے سائے ہندوستان تک پہنچ چکے تھے لیکن یہاں کی مغلیہ سلطنت سمیت طاقت کے بیش تر سرچشموں کو اس چیز کی ضرورت محسوس نہیں ہوئی کہ اس خطرے کے مضمرات اور اس طاقت کے راز کا گہرائی کے ساتھ مطالعہ کروایا جائے، اس کی بجائے وقت پاس کرنے کے لئے آہستہ آہستہ مقامی طاقتیں سمجھوتوں پر سمجھوتے کرتے اس ابھرتی طاقت کے قدموں کی طرف سرک رہیں تھیں۔ اسی صورت حال کی ایک مثال کے طور پر یہ بات بھی پیش کی جاسکتی ہے کہ مغربی دنیا میں دستور پسندی کا رجحان بہت حد تک نمایاں ہو چکا تھا اور یہ بات بہت موٹے حروف میں نہ سہی بہر حال نوشتہ دیوار تھی کہ باقی دنیا کو بھی آہستہ آہستہ کسی نہ کسی شکل میں ادھر ہی آنا ہوگا۔ اگر اس نوشتہ دیوار کو مناسب وقت پر سنجیدگی سے پڑھ لیا جاتا اور خلافت کو شخصی کی بجائے ایک دستوری ادارہ بنانے کی تجاویز اور کوششوں کا وہ حشر نہ ہوتا جو ہوا تو شاید مسلمانوں کے سیاسی اقتدار اعلیٰ کو وہ دھچکے برداشت نہ کرتے پڑتے جن کا سامنا انہیں کرنا پڑا۔ اس کی وجہ غالباً طویل عرصے تک مسلمانوں کا سیاسی غلبہ تھا، جس کی وجہ سے وہ اپنے قابل شکست ہونے کے تصور کے لئے بھی ذہناً آمادہ نہیں تھے، اس لئے کہ اپنے ماضی کی عظمتوں کی اسیر قوموں کے لئے نئی حقیقتوں کو تسلیم کرنا خاصاً مشکل ہوتا ہے (اس ابتلا کا سامنا اقوام مغرب کو بھی کرنا پڑ سکتا ہے)۔

بہر حال سیاسی طور پر تو عالم اسلام کے ساتھ جو کچھ ہوا سو ہوا، لیکن یہ ایک حقیقت ہے کہ جس زمانے سے سیاسی طور پر مسلمانوں کا انحطاط ان کے باقاعدہ دورِ غلامی میں تبدیل ہونا شروع ہوا تقریباً وہیں سے ان میں علمی اور فکری بیداری کا دور بھی شروع ہوتا ہے۔ اس نئے دور کا مطالعہ کرتے ہوئے یہ نکتہ بھی بڑا اہم ہے کہ جن حقیقتوں کو بروقت سنجیدگی سے نہیں سمجھا گیا اور ان کا طوطی سر پر چڑھ کے بولنے لگا تو اس کے نتیجے میں جو ذہنی رویے مسلمانوں میں وجود میں آئے ان میں ایک چیز یہ بھی تھی کہ اس دور میں مسلمانوں نے عمومی طور پر فاعلی اور موثرانہ کردار (active role) کی بجائے انفعالی اور موثرانہ کردار (passive role) کو قبول کر لیا اور انہوں نے یہ باور کر لیا کہ ہم وہ نہیں جو کچھ کرتے ہیں بلکہ وہ ہیں جن کے ساتھ کچھ ہوتا ہے۔ سوال یہ نہیں کہ ہم نے کیا کیا یا کیا کر رہے ہیں بلکہ سوال یہ ہے کہ ہمارے ساتھ کیا ہوا یا ہو رہا ہے۔ اگر کوئی بہتری کی امید کی بات بھی ہے تو اس کا بیان یہ نہیں کہ ہم یہ کریں گے یا کر سکتے ہیں، بلکہ یہ کہ کیسے اور کون نجات دہندہ بن کر آئے گا اور ہمیں بچانے گا اور آگے لے جائے گا۔ اس طالب علم کے خیال میں مسلمانوں کے ذہنی رویوں میں اس پہلو کا تفصیلی مطالعہ خاصی دلچسپی کا حامل ہو سکتا ہے۔ شاید ایسا پہلو کا ایک فکری مظہر یہ بھی ہے کہ مثلاً برصغیر ہی میں آزادی کے حوالے سے یا مستعین کے ساتھ تعلق کے حوالے سے جو لٹریچر زیادہ مقبول عام ہوا وہ دو طرح کا تھا، ایک وہ جس میں حکم ران قوم سے بنا کر رکھنے کی ترغیب تھی، دوسرے وہ جو اس کے بالکل برعکس سوچ کا عکاس

تھا۔ اول الذکر کے بارے میں تو یہ بات عام طور پر کہی ہی جاتی ہے کہ وہ مرعوب ذہنیت کا شاخسانہ تھا۔ اسی کے ساتھ یہ سوال بھی تحقیق سے وابستہ لوگوں کے قابل توجہ ہے کہ موخر الذکر نوعیت کا جولٹر پچر اور فکری مواد وجود میں آیا، خاص طور تحریک خلافت اور تحریک ترک موالات جیسی بڑی تحریکوں کی کوکھ سے جس لٹرچر نے جنم لیا کیا یہ سب کچھ مستقل بالذات تھا یا اس کا بھی کچھ تعلق یورپ ہی کی ان طاقتوں سے تھا جو انگریزوں کے مد مقابل تھیں اور انہیں ہندوستان میں ناکام دیکھنے کی خواہش مند تھیں۔ یعنی کہیں ایسے تو نہیں تھا کہ دونوں قسم کا جو فکری مواد اور لٹرچر وجود میں آ رہا تھا یا عملی سیاست کے میدان میں جو کچھ ہو رہا تھا وہ بھی درحقیقت ہمارے آپس کے مباحثے سے زیادہ یورپ کی بڑی طاقتوں کی جنگ ہی ہم شعوری یا غیر شعوری طور پر اپنی سر زمین پر لڑ رہے تھے۔ اگر ایسا ہی تھا تو اس سے مزید سمجھا جاسکتا ہے کہ ہم فاعلی (active) کی بجائے کتنے انفعالی (passive) تھے۔

یہاں تو یہ بات ضمناً آگئی، اصل مقصود یہ عرض کرنا تھا کہ مسلمانوں کی سیاسی مغلوبیت بلکہ سیاسی غلامی کے دور سے نئے سوالات زیر بحث آئے جنہوں نے نئی فکری تحریکوں اور رجحانات کو جنم دیا اور اسلامی ادبیات کو ماضی کے ذخیرے کی جگالی اور متون و شروح میں انحصار سے نکال کر اس میں نئی جہات کا اضافہ کیا۔ اس حوالے سے چند میدان یا موضوعات یہاں خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ ان میں سرفہرست تو مغرب کے علوم و افکار کے حوالے سے یہ طویل بحث ہے کہ مسلمانوں کو ان کے ساتھ کیا رویہ اور انداز اختیار کرنا چاہئے، یہ بحث گذشتہ صدی ڈیڑھ صدی کا ہمارا اہم فکری ورثہ اور سرمایہ ہے۔ ان حالات کے نتیجے میں دوسری نوعیت کا اہم مواد وہ ہے جو دنیا کے بڑے مذاہب بالخصوص اسلام اور عیسائیت یا اسلامی تہذیب اور دیگر تہذیبوں کے تقابلی مطالعے کے حوالے سے وجود میں آیا۔ تیسرا اور شاید سب سے اہم میدان جس پر مسلمانوں کے اعلیٰ ترین دماغوں کی توجہ مرکوز رہی وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت طیبہ تھی۔ اس لئے کہ مسلمان اپنی پسماندگی کو تو دیکھ اور بھگت سکتے تھے لیکن کسی بھی طرح اس کا کوئی ادنیٰ سادھہ یا اس کی ادنیٰ سی ذمہ داری بھی اپنے نبی کی ذات مبارکہ پر یا ان کی تعلیم پر گوارا نہیں کر سکتے تھے۔ اس لئے مسلمان مفکرین نے سیرت طیبہ کو نئے انداز سے موضوع بحث بنایا۔ پچھلی صدی ڈیڑھ صدی میں سیرت پر ایسا واقع کام سامنے آیا ہے جو شاید اس سے پہلے کے ہزار سال کے کام پر حاوی ہو۔ چوتھا میدان مطالعہ قرآن تھا۔ اس دورِ غلامی و پسماندگی نے مطالعہ قرآن کو بھی نئی جہتیں بخشیں اور تفسیر نگاری کے کئی نئے رجحانات متعارف ہوئے۔ پانچواں میدان قانون، معیشت، سیاست وغیرہ پر مغربی علوم و تجربات کا مطالعہ کر کے ان پہلوؤں پر اسلامی نقطہ نظر کی وضاحت تھی۔ اس پانچویں میدان میں زیادہ کام شاید مابعد استعمار کے دور میں ہوا اور اس میں مسلمان ملکوں کے ریاستی سرپرستی میں قائم اداروں کا نمایاں حصہ رہا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس دور میں مسلمانوں کی نفسیات میں جہاں passiveness کا عنصر موجود تھا وہیں اس وقت کی صورت حال میں ایک اضطرابی کیفیت بھی موجود تھی، جو کہ مکمل غلامی نے ان میں پیدا کر دی تھی، اور مذکورہ بالا پانچ میدانوں میں جو کام ہوا وہ اسی اضطراب اور بے چینی کی کیفیت کا اچھا ثمر تھا، جس کا یہ مطلب بھی لیا جاسکتا ہے کہ یہ غلامی کا بالواسطہ طور پر ثمر تھا اور یہ کہ غلامی نے مسلمانوں میں خاص قسم کی فکری بیداری پیدا

کی اور انہوں نے ان سے بھی سیکھا جنہیں وہ اپنا حریف سمجھتے تھے۔

تراث کا احیا، اس کی عصری انداز سے پیش کاری، اس کی توضیح و تفسیح اور اس کے تجربہ و تحلیل جیسے کاموں کو چھوڑ کر اس دور میں ہونے والی تحقیقی اور فکری کاوشوں کے جو مقاصد رہے انہیں تین بنیادی نکتوں میں بیان کیا جاسکتا ہے۔ سب سے پہلے تو اسلامی تعلیمات کی مغرب پر برتری کو ثابت کرنا، خواہ وہ جارحانہ اور پیش قدمی کے انداز سے ہو یا معذرت خواہانہ۔ اس لئے کہ معذرتی منہج کا مقصد بھی مغرب کو یہ باور کرانا تھا کہ جو کچھ تم کہہ رہے ہو اسلام بھی وہی کہہ رہا ہے اور بہت پہلے سے کہہ رہا ہے، اس لئے اسلام کو تم پر سبقت کا شرف حاصل ہے۔ دوسرا مقصد اس سوال کا جائزہ لینا رہا کہ بدلتی ہوئی دنیا میں زندگی کے مختلف شعبوں میں اسلامی تعلیمات پر عمل کو کیسے ممکن بنایا جائے۔ تیسرے امت مسلمہ جس نے صدیوں تک دنیا کی قیادت کی ہے اسے یہ مقام دوبارہ کیسے حاصل ہو۔

مذکورہ بالا مقاصد کے تحت اوپر ذکر کردہ ہر میدان میں متنوع رجحانات سامنے آتے رہے، جن میں سے بعض تو ایک دوسرے سے بالکل الٹی سمت پر چلتے ہوئے نظر آتے تھے۔ لیکن یہ سب مل جل کر مجموعی طور پر ایک ہی بڑے عمل کا جزو لاینفک ہیں۔ بات دراصل یہ ہے کہ پہلی مرتبہ جب اسلام سر بلند ہو رہا تھا اس کی بنیاد بھی علم تھی، جیسا کہ غرار میں نازل ہونے والی پہلی وحی سے واضح ہے۔ لیکن اس دور کی اہم خصوصیت یہ تھی کہ پالیسی کے جزوی معاملات میں بھی اللہ کے نبی کی قیادت سے مسلمان براہ راست سرفراز تھے جنہیں یا تو جزوی معاملات میں بھی اللہ کی طرف سے وحی کی راہ نمائی حاصل ہوتی تھی یا کم از کم فراسٹ نبوت ضرور شامل حال ہوتی تھی۔ اس کے علاوہ اللہ کی طرف سے عمومی وعدہ؟ نصرت کے ساتھ بعض جزوی مواقع پر بھی نصرت کا خاص وعدہ شامل حال ہوتا تھا (جیسا کہ غزوہ بدر میں ہوا) جس کی وجہ سے اس عمل کی رفتار غیر معمولی حد تک تیز تھی۔ اب اسلام کی نشاۃ ثانیہ کی بنیاد بھی علم پر ہی ہوگی۔ لیکن ختم نبوت کے نتیجے میں نئی صورت حال کے مطابق سارا کام اس امت ہی کو کرنا ہے، اور اس دنیا کو دارالاسباب سمجھ کر کرنا ہے، اس لئے کہ جس نوعیت کا وعدہ نصرت اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھا اس خاص نوعیت کا بعد میں کوئی دعویٰ نہیں کر سکتا۔ اسلام اور امت مسلمہ کی سر بلندی ایک واقعہ یا event نہیں ہوگا بلکہ ایک پروسس ہوگا۔ ایسا نہیں ہوگا کہ کوئی آئے اور چھا جائے، پہلے امت کے حالات کو درست کرے پھر باقی دنیا کو۔ بلکہ ختم نبوت کا ایک لازمی تقاضا ہے کہ ذمہ داری پوری امت پر عائد کی گئی ہے۔ اس لئے سارے پروسس میں امت کی بحیثیت امت شرکت ضروری ہوگی، جس کے لئے یہ ایک لازمی امر ہے کہ مذکورہ بالا مقاصد کے لئے امت کا ہر طبقہ اپنی صلاحیتیں بروئے کار لائے۔ اس کے لئے بحث و فکر اور ڈسکشن کا ایک عرصہ درمیان میں آنا ضروری لازمی ہے اور یہ بھی لازمی ہے کہ اس ڈسکشن میں امت کے مختلف طبقات شریک ہوں۔ انیسویں صدی سے جب سے احساس زیاں اجاگر ہوا ہے تب سے اب تک امت ڈسکشن کے اسی مرحلے سے گذر رہی ہے۔ یہ مرحلہ مزید دراز ہوگا، لیکن یہ عرصہ تنزل کی طرف سفر کے عرصے سے یقیناً کم ہوگا۔ یہ ایک مثبت پہلو ہے کہ امت اگر اقوام عالم میں اپنا مقام بنائے گی تو کسی خاص طبقے کی برتری کے ذریعے نہیں بلکہ ایک طویل ڈسکشن کے نتیجے اور امت کے اجتماعی ضمیر کے ثمرے کے طور پر۔ یعنی بظاہر ایسا

ہونا نظر نہیں آ رہا کہ کوئی خاص طبقہ آئے اور چھجا جائیکہ جو راہ بھی ہوگی وہ امت اپنا اجتماعی تجربات اور اجتماعی دانش کی روشنی میں طے کرے گی یا کسی راہ کو قبول کرے گی، ظاہر ہے اس عمل میں وقت لگنا فطری امر ہے۔ بہر حال کہنے کا مقصد یہ ہے کہ اس دور کی طوالت یا متضاد آوازوں کی وجہ سے بظاہر محسوس ہونے والی پراگندگی سے پریشان ہونے کی ضرورت نہیں، بلکہ یہ سب کچھ ایک ارتقائی عمل کا لازمی حصہ ہے۔ اس ڈسکشن میں صرف متنوع ہی نہیں متضادات رجحانات کو ایک گھڑی کے کل پرزوں کی طرح سمجھا جاسکتا ہے۔ ایک گھڑی کو اگر کھول کر دیکھیں تو اس کے مختلف گول گول پرزے ایک دوسرے سے الٹ سمت میں حرکت کرتے ہوئے نظر آتے ہیں لیکن ان سب کی حرکت کا آخری نتیجہ ایک ہی نکل رہا ہوتا ہے اور وہ ہے وقت کی نشان دہی۔

## دورِ آزادی میں

جنگِ عظیم دوم کے بعد نئے عالمی حالات کے تحت دیگر ممالک کے ساتھ ساتھ مسلمان ملکوں کو بھی ایک ایک کر کے آزادی ملنے کا سلسلہ شروع ہوا تو متعدد ملکوں میں تحقیقی کام کے لئے ریاستی سطح پر بھی ادارے وجود میں آنے لگے۔ یہاں ہم صرف پاکستان کے تناظر تک بات کو محدود رکھنے کی کوشش کریں گے، جن میں دورِ ادارے خصوصیت سے قابل ذکر ہیں، ایک اسلامی نظریاتی کونسل اور دوسرے ادارہ تحقیقاتِ اسلامی۔ اس لئے کہ ان دونوں کو دستوری بنیاد حاصل رہی ہے، موخر الذکر کو ۱۹۶۲ء کے دستور میں، اور اول الذکر کو اب بھی حاصل ہے۔ یہاں ان اداروں یا ان جیسے اداروں کی کارکردگی کا تفصیلی جائزہ لینا مقصود نہیں ہے، بلکہ ان کے کام کے چند عمومی خدوخال اور آئندہ کے کام کے لئے چند تجاویز پیش کرنا ہے۔ آج جبکہ ہم ادارہ تحقیقاتِ اسلامی جیسے وسیع ادارے کی باون منازل عمر کی تکمیل پر خوشی کا اظہار کر رہے اور اس کے کارناموں کا جائزہ لے رہے ہیں تو اس موقع پر اس طرح کے اداروں میں نئی زندگی پیدا کرنے کے لئے مناسب ہوگا کہ وقت کی نبض اور رجحانات و امکانات کو سامنے رکھتے ہوئے اسلامی تحقیق میں نئی جہتیں دریافت کرنے کی کوشش کریں۔ خصوصاً وہ جہتیں جو result oriented ہوں۔

سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ یہاں دو قسم کے کاموں میں فرق پیش نظر رہنا چاہئے۔ ایک وہ کام ہے جو کیا تو کسی فرد یا چند افراد نے ہوتا ہے البتہ کسی ادارے نے انہیں اس کام کے لئے درکار سہولتیں اور وسائل فراہم کئے ہوتے ہیں یا کسی فرد نے اس ادارے کا حصہ ہونے کے دوران اور اس حیثیت میں کام کیا ہوتا ہے یا اس ادارے نے اس کام کی طباعت و اشاعت کا فریضہ انجام دیا ہوتا ہے۔ دوسری قسم کا کام وہ ہے جو باقاعدہ ایک ٹیم ورک اور اجتماعی کاوش کا نتیجہ ہوتا ہے۔ تعبیر میں سہولت کے لئے آنے والی سطور میں ہم پہلی قسم کے کام کو اداروں کا کام اور دوسری قسم کے کام کو ادارہ جاتی کام کہیں گے۔ دونوں نوعیت کے کاموں میں سے کسی کی بھی نہ تو اہمیت سے انکار کیا جاسکتا ہے اور نہ ہی اس کام کو کسی ادارے کی حسن کارکردگی میں داخل کرنے سے۔ تاہم کام کے موضوعات اور میدانوں کے انتخاب میں یہ امر مد نظر رکھنا اہم ہے۔ اس لئے کہ بعض کام ایسے ہیں جو صرف موخر الذکر انداز سے ہی انجام پاسکتے ہیں، اس لئے بڑے

بڑے اداروں سے بجا طور پر یہ توقع کی جاسکتی ہے کہ وہ ان کاموں اور منصوبوں کو اہمیت دیں جن کے لئے دوسری نوعیت کی کاوشیں زیادہ فائدہ مند ہوتی ہیں۔

اگر یہ سوال کیا جائے کہ کون سے موضوعات اور میدان ہائے تحقیق ہمارے تحقیقی اداروں کی توجہ کا زیادہ مرکز رہے ہیں، بالخصوص بات اداروں کے کام کے حوالے سے نہ کی جائے بلکہ ادراہ جاتی کاموں کے حوالے سے کی جائے تو پہلی بات تو یہ سامنے آتی ہے کہ اس تحقیقی کام کا زیادہ تر محور ریاست رہی ہے۔ یعنی یہ سوال رہا ہے کہ ریاست کے کرنے کے کام کیا ہیں اور وہ اپنی ان ذمہ داریوں کو کیسے پورا کرے۔ ان کاوشوں کا بھی شاید سب بڑا محور قانون اور دوسرے نمبر معیشت رہی ہے۔ اسلامی نظریاتی کونسل کے تو مینڈیٹ میں ہی بنیادی بات یہ تھی۔ اسلامی نظریاتی کونسل کے بارے میں دستور کی دفعہ ۲۳۰ شق (۱) کی ذیلی شق a میں اگرچہ کونسل کا ایک کام یہ بھی بتایا گیا ہے کہ وہ ایسی تجاویز تیار کرے جن کے ذریعے مسلمانان پاکستان کو اس قابل بنایا جاسکے کہ وہ اپنی اجتماعی اور انفرادی زندگیوں کو اسلامی ہدایات اور تصورات کے مطابق ڈھال سکیں۔ اس طرح سے اس دفعہ کا یہ حصہ محض قانون کی بجائے بحیثیت مجموعی زندگی کو موضوع بحث بنانا ہوا نظر آتا ہے، لیکن اسی شق میں ان تجاویز کا مخاطب متقنہ کو بنایا گیا ہے نہ کہ منظمہ کو اور یہ کہا گیا ہے کہ کونسل اپنی یہ تجاویز پارلیمنٹ یا صوبائی اسمبلیوں کو پیش کریں گی جن کا بنیادی وظیفہ قانون سازی ہے، اس طرح سے معاملہ پھر قانونی نوعیت اختیار کر جاتا ہے۔ بہر حال اسلامی نظریاتی کونسل اپنے مینڈیٹ کے مطابق اپنے فرائض انجام دیتی چلی آرہی ہے۔ اصل بات جو کہنا مقصود ہے کہ وہ یہ ہے کہ اگرچہ قرداد مقاصد مختلف آئینی دفعات اور متعدد اہم دستاویزات میں زندگی کو اسلامی ڈھانچے میں ڈھالنے کی بات تو کی گئی لیکن یہ کہنا شاید غلط نہ ہو کہ پاکستان بننے کے بعد کئی دہائیاں بڑی حد تک اس مفروضے پر لگ گئیں کہ قانون ٹھیک ہو جانے سے سب کچھ ٹھیک ہو جاتا ہے۔ اس طرح سے زندگی بحیثیت مجموعی ہمارے محققین بالخصوص تحقیقی اداروں کی اتنی زیادہ توجہ حاصل نہ کر سکی جتنی قانون نے حاصل کی۔ پھر قانون خود بھی لوگوں تک انصاف پہنچانے کے نظام کا محض ایک حصہ ہے، جبکہ فراہمی عدل کے عمل کے اور بھی کئی اجزا اور عناصر ہوتے ہیں، یہ اجزا اور عناصر بھی شاید اتنی توجہ حاصل نہیں کر سکے جتنی خود قانون نے حاصل کی ہے۔

اوپر تحقیق کے جو بنیادی مقاصد ذکر کئے گئے ہیں ان میں ایک مقصد اس سوال پر غور ہے کہ موجودہ دور میں انفرادی اور اجتماعی زندگیوں کو کس طرح اسلامی تعلیمات کے مطابق بنایا جائے۔ اس سوال کے اعتبار سے اب تک کے کام کا زیادہ تر نقطہ ارتکاز ریاست رہی ہے جبکہ ریاست زندگی پر اثر انداز ہونے والا ایک اہم عنصر ضرور ہے اور شاید جدید دور میں ریگولائزیشن کے کردار کی وجہ سے اس کی اہمیت گھٹنے کی بجائے بڑھ رہی ہے تاہم زندگی پر اثر انداز ہونے والا یہ واحد عنصر نہیں، اور بھی کئی عناصر موجود ہیں۔ بالخصوص حالیہ دور میں کئی ایک نے کافی زیادہ اہمیت حاصل کر لی ہے۔ یہاں یہ عرض کرنا ہے کہ محض ریاست کے کردار کی بھی بات کی جائے تو اس کے زندگی پر اثر انداز ہونے کے دورخ ہیں۔ ایک یہ کہ ریاست کے پاس جبر کی طاقت موجود ہوتی ہے، اپنے اس اختیار کے ذریعے سے وہ لوگوں کو خاص کام کرنے یا نہ کرنے پر مجبور کرتی ہے۔ قانون کوئی بھی ہو اور کتنا ہی اچھا ہو، بہر حال ہوتا ایک جبر ہی ہے۔ ریاست کے

زندگی پر اثر انداز ہونے کا دوسرا رخ ریاستی پالیسی ہے۔ اس زاویے سے ریاست براہ راست لوگوں کو مجبور کرنے کی بجائے عمومی پالیسی ایسی بناتی ہے جس سے خاص ماحول وجود میں آتا ہے اور لوگ خاص رخ پچھلنے لگتے ہیں۔ اب تک ایک طرف تو کام کی زیادہ تر کیز ریاست پر رہی ہے، دوسرے ریاستی کردار میں بھی پہلے رخ کو زیادہ توجہ ملی ہے۔ دوسرے رخ کو خاص توجہ نہیں مل سکی۔

آگے بڑھنے سے پہلے یہاں اس حقیقت کی طرف بھی اشارہ کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ آج کا دور اعداد و شمار، سرویز اور میدانی تحقیق کا دور ہے جس کے ذریعے ایک طرف تو عملی حقائق کو ریاضیاتی اور سائنسی انداز سے معلوم کیا جاتا ہے دوسری طرف کسی بھی اختیار کی جانے والی پالیسی یا اقدام کے ممکنہ اثرات و نتائج کو جانچ کر اس کے بارے میں کافی حد تک درست اندازے لگانے کی کوشش کی جاتی ہے۔ آج ہر کامیاب پالیسی کے پیچھے شماریات اور میدانی تحقیق کی طاقت موجود ہوتی ہے۔ صرف حکومتیں ہی نہیں کاروباری اور غیر کاروباری ادارے بھی کوئی نیا قدم اٹھانے سے پہلے اس طرح کی سہولتیں مہیا کرنے والے اداروں سے رجوع کرتے ہیں۔ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ اس رجحان میں اضافہ ہو رہا ہے اور لوگوں میں یہ احساس بڑھ رہا ہے کہ شماریاتی تحقیق پر مبنی منصوبہ بندی زیادہ کامیاب ہوتی ہے۔ لیکن اسلامی تحقیق شاید اس رجحان سے خاطر خواہ متعارف اور اس سے استفادے کی طرف ابھی مائل نہیں ہو پائی۔ صرف قانونی تحقیق ہی کی بات ہو تو اس میں بھی اس ذریعے کو استعمال کر کے زیادہ اثر و نتائج تحقیق حاصل کئے جاسکتے ہیں۔ اس لئے کہ یہ بات تو فقہائے اسلام کے ہاں بھی مسلمہ ہے کہ فقہ کو امر واقعہ سے واقف ہونا چاہئے۔ پورے معاشرے کی سطح پر امر واقعہ کا ادراک کیسے ہوگا، میڈیا کی نمایاں سرخیوں اور ہیڈ لائنز سے، بعض مفاداتی گروہوں کے پروپیگنڈے سے یا شماریاتی ریاضیاتی اور سائنسی طریقہ کار اس کے لئے بہتر ہوگا۔

بہر حال اسلامی تحقیق کے سلسلے میں ادارہ جاتی سطح پر اب تک جو کام ہوا ہے اس کی قدر و قیمت اور اہمیت کو تسلیم کرتے ہوئے اس کام کو آگے بڑھانے کے لئے ایک تو تحقیقی کاموں بالخصوص ادارہ جاتی تحقیق کی ترکیز صرف ریاست یا قانون سے پھیلا کر پوری زندگی کو موضوع بحث بنائے جانے کی ضرورت ہے۔ بالخصوص ہمارے معاشرے اور سماج کو۔ کسی چیز کو قانون بنا کر نافذ کر دینا بہت آسان ہوتا ہے، لیکن اگر یہ سوال ہو کہ اسی چیز کو کسی سماج کے لئے قابل قبول کیسے بنایا جائے، یا نظریاتی اور اصولی طور پر جو چیز اس معاشرے میں قابل قبول ہے کہ روئے عمل آنے میں حائل رکاوٹوں کو سمجھ کر انہیں دور کیسے کیا جائے تو یہ کام محض قانون سازی کے مقابلے میں خاصا محنت طلب اور وقت طلب کام ہے۔ اس عمل میں کئی نزاکتوں اور سماجی حقائق کو مدنظر رکھنا ہوتا ہے۔

اس حوالے سے یہاں عہد نبوی سے دو مثالیں ذکر کرنے پر اکتفا کروں گا۔ ایک مثال تو یہ ہے کہ صحیح بخاری میں حضرت عائشہ سے مروی ایک روایت کے مطابق نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ خواہش تھی کہ فتح مکہ کے بعد بیت اللہ کی از سر نو تعمیر کی جائے اور یہ کہ اس مرتبہ کی تعمیر زمانہ قبل از بعثت کی قریشی تعمیر کی بجائے اصل ابراہیمی بنیادوں اور نقشے (قواعد ابراہیم) پر ہو۔ لیکن نبی کریم کو اندازہ تھا کہ اس کام کے ماحول اور معاشرے پر کیا اثرات مرتب ہو سکتے ہیں،

ان کے پیش نظر آپ نے اس ارادے پر عمل نہیں فرمایا۔ دوسری مثال یہ ہے کہ خاندانی ماحول اور رسم و رواج میں قریش اور انصار کے درمیان بہت سے فرق موجود تھے۔ ہجرت کے بعد جب دونوں طرف کے خاندانوں کا میل ملاپ شروع ہوا، بلکہ ایک دوسرے کے ہاں شادیاں بھی ہوئیں تو پہلے سے موجود ان فریق کی وجہ سے کئی مسائل پیدا ہوئے، ان مسائل و معاملات کو حضور اقدس نے کیسے ہینڈل کیا، یہ مطالعہ حدیث و سیرت کا ایک مستقل موضوع ہے۔ یہاں مثال کے طور پر یہ بات عرض کرنا ہے کہ عربوں کے ہاں گھریلو ڈیپنڈنٹس قائم رکھنے کے لئے عورتوں کو مارنا ایک عام سی بات تھی۔ خصوصاً قریش میں انصار کے مقابلے میں یہ چیز زیادہ تھی۔ جبکہ انصار میں مردوں کی عورتوں پر اتھارٹی کم تھی۔

اسلام کا اصل مزاج تو یہ ہے کہ کسی جانور کو بھی بلاوجہ نہیں مارنا چاہئے، اپنے غلاموں اور باندیوں تک کو مارنے پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے سخت وعیدیں ارشاد فرمائیں۔ ایک موقع پر جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو مسعود انصاری کو دیکھا کہ وہ اپنے ایک غلام کو مار رہے ہیں تو آپ نے فرمایا کہ ابو مسعود! یہ ذہن میں رکھو کہ جتنا بس تمہارا اس غلام پر چلتا ہے اس سے زیادہ قدرت اللہ تعالیٰ کو تم پر حاصل ہے۔ یہ بات سن کر ابو مسعود انصاری نے اس غلام کو فوراً آزاد کر دیا۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر تم ایسا نہ کرتے تو تمہیں دوزخ کی آگ میں جھلسنا پڑتا۔ حالانکہ ابو مسعود بدری صحابی ہیں، اور بدر میں شرکت ایسی نیکی ہے جس کی وجہ سے اللہ کی طرف عام مغفرت کا وعدہ ہے۔ جب ایک زرخیز غلام یا باندی کو مارنے کے بارے میں اسلام کا مزاج یہ ہے کہ تو شریک حیات کے بارے میں اس کی تعلیم کیا ہو سکتی ہے اس کا اندازہ لگانا مشکل نہیں ہے۔

غلاموں کو مارنے پر پابندی کا اطلاق تو بہت آسانی سے ہو گیا لیکن جب عورتوں کا معاملہ آیا تو کچھ پیچیدگیوں کا بھی سامنا ہوا۔ ابتدا میں تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جتنی طور پر اس سے منع فرمادیا۔ لیکن اس پر بعض لوگوں کی طرف سے یہ شکایت سامنے آئی کہ اب تک چونکہ جو ڈیپنڈنٹس چلا آ رہا تھا اس میں مار پر پابندی نہ ہونے کا بھی دخل تھا، اب یک دم پابندی لگنے سے معاملات درست نہیں رہے۔ روایات کے لفظ ہیں کہ عورتیں جری اور بے باک ہو گئی ہیں۔ آں حضرت نے عارضی طور پر یہ پابندی اٹھالی۔ اس پر ان عورتوں کی طرف سے شکایات کا تانتا بندھ گیا جو زمانہ جاہلیت سے اگرچہ مارتی چلی آ رہی تھیں، اب چند دن انہوں نے اس مار پر پابندی کا مزہ چکھ لیا تھا۔ اس موقع پر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مردوں سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا کہ عورتوں کی طرف سے اپنے مردوں کے خلاف اس طرح کی شکایات بکثرت آرہی ہیں، جن مردوں کے بارے میں اس طرح کی شکایتیں آرہی ہیں وہ کوئی اچھے لوگ نہیں ہیں۔ گویا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے محسوس فرمایا کہ مقصود اگرچہ بڑا ہے، لیکن اس کے حصول کے لئے اخلاقی راستہ اختیار کرنا زیادہ بہتر ہوگا۔

یہاں بذات خود اس مسئلے پر بات کرنا مقصود نہیں ہے، بلکہ یہ عرض کرنا ہے کہ اس سے یہ اندازہ لگا جا سکتا ہے کہ جہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جیسی موثر ہستی موجود ہو اور صحابہ جیسے اطاعت شعار لوگ موجود ہوں وہاں بھی سماجی اور معاشرتی حقیقتیں اپنا اثر کس طرح دکھاتی ہیں اور کسی تبدیلی کے لئے کس طرح سے تدریجی طریقہ اختیار کرنا پڑتا ہے۔ سماج کا سدھار اول تو ہماری توجہ کا مستحق بنتا ہی کم ہے، اگر بن جائے تو اسے کسی تحقیقی کاوش کا محتاج سمجھنے کی





ضرورت ہے۔ اس سے بھی پہلے اسلامی مصادر بالخصوص سیرت طیبہ کی روشنی میں سماجیات پر اثر انداز ہونے یا ان کے ساتھ کوئی رویہ روار کھنے کے طور طریقوں کے بارے میں بنیادی اصول منبج کرنا ہوں گے۔ پھر سارے تحقیقی کاموں کو بنیاد بنا کر ریاستی ادارے، میڈیا، تعلیمی اداروں، تفریح سازوں، ادبا وغیرہ زندگی پر اثر انداز ہونے والے تمام طبقات کے لئے آسان گائیڈ لائن تیار کرنا ہوگی۔

یہ سوال اسلامی تحقیق کاروں کے لئے بڑی اہمیت رکھتا ہے کہ کہیں ایسا تو نہیں کہ ہمارے معاشرتی ریشے اور بافتے صرف کمزور ہی نہیں ہو رہے ہیں، ٹوٹ پھوٹ کا شکار ہیں۔ کہیں ایسا تو نہیں ہم آدھا تیز آدھا بٹیر بننے کی بجائے تیز نہ بٹیر والی صورت حال کی طرف بڑھ رہے ہیں۔ معاشرے میں کیا قدریں مروج ہونی چاہئیں، کیا چیز سماجی طور پر قابل قبول ہونی چاہئیں کیا نہیں اس حوالے سے کہیں خلا تو پیدا نہیں ہو رہا کہ یہ کام کسی منصوبے، سوچ، پکار، مباحثے وغیرہ پر مبنی ہونے کی بجائے ان چیزوں کو چند سوشل پلیئرز مثلاً میڈیا، یا میڈیا کے بھی ایک حصے اشتہاراتی صنعت کے حوالے کر دیا ہو، وہ چاہے تو کچھ عرصے میں معاشرے کے لئے ایسی چیزوں کو بھی قابل قبول بنا دے جو کچھ عرصہ قبل ناقابل قبول تھیں۔

ہمارے ہاں یہ شکایت بکثرت کی جاتی ہے کہ مغرب یا فلاں فلاں طاقتیں یا لایا یاں ہمارے معاشرے میں فلاں فلاں غلط چیزوں کو بڑی منصوبہ بندی سے فروغ دے رہی ہیں۔ سوال یہ ہے کہ اگر ایک کام ایک انسانی گروہ کر سکتا ہے تو دوسرا کیوں نہیں کر سکتا۔ اگر انسانی معاشرے، اس کے رویوں اور اس کی سوچ میں غلط تخم کاشت ہو سکتا ہے تو اچھا تخم کیوں کاشت نہیں ہو سکتا۔ مذہب اور سماجیات کے باہم ملاپ پر مبنی تحقیق کی روایت غالباً مغرب میں موجود نہیں ہوگی، اس لئے کہ وہاں مذہب صرف نمائشی رہ گیا ہے لیکن کیا ہمارے مغربی نمونے کے بغیر کوئی نئی تحقیقی روایت قائم کرنا ممنوع ہے؟ بات شاید وہی ہے کہ ہم بحیثیت مجموعی اپنے لئے فاعلی کردار کی بجائے انفعالی کردار (passive role) قبول کر چکے ہیں۔ اگر اس سے نکلنے بھی ہیں تو active یا proactive ہونے کی بجائے reactive ہو جاتے ہیں۔

یہ باتیں تو بطور مثال عرض کی جا رہی ہیں۔ اصل مقصود یہ کہنا ہے کہ اسلامی تحقیق کے ایک اہم مقصد اسلامی تعلیمات کو آج کی زندگی میں رومب عمل لانے کے سلسلے میں اب تک جو کام ہوا ہے اس کے دائرہ کار میں وسعت کی بہت زیادہ گنجائش موجود ہے۔

اس ضمن میں ایک اور چیز کی طرف اشارہ کرنا بھی مناسب معلوم ہوتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ قرآن کریم نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے مقاصد میں ایک چیز تزکیہ بھی ذکر کی ہے۔ خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مکارم اخلاق کی تکمیل کو اپنی بعثت کا مقصد قرار دیا ہے۔ جس کا حاصل صوفیہ کرام کے مطابق اخلاق ریلز کی اصلاح اور اخلاق فاضلہ کو انسان میں راسخ کرنا ہے۔ یہ کام یقیناً ہماری خانقاہوں اور مشائخ نے انجام دیا ہے اور اب بھی کسی حد تک چل رہا ہے۔ لیکن کیا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کا یہ مقصد صرف ان لوگوں کے لئے ہے جو خود کو کسی خانقاہ سے وابستہ کرتے ہیں۔ اگر ایسا نہیں ہے اور یقیناً نہیں ہے، بلکہ دین کی اساس ہونے کے ناطے یہ پورے مسلم معاشرے کی ضرورت ہے تو پھر ظاہر ہے کہ اس کام کو خانقاہوں، تصوف کے سلاسل اور وعظ و نصیحت کی مجالس تک محدود کرنے کی

بجائے اس مقصد کے لئے عام زندگی پر اثر انداز ہونے والے تمام عناصر کو استعمال کرنا ہوگا۔ یہ کام کیسے ہو سکتا ہے، اس کے لئے بھی مذکورہ بالا نوعیت کے تحقیقی کام کی ضرورت ہے، جو صرف لائبریری تحقیق تک محدود نہ ہو بلکہ عملی، میدانی اور شماریاتی تحقیق پر مبنی ہو اور اس میں رویوں کے علوم (Behavioural Sciences) کی راہ نمائی بھی مفید ہو سکتی ہے۔ صوفیہ کرام افراد کی اصلاح کرتے ہوئے جب کسی رذیلے کی علامت اپنے کسی مرید میں دیکھتے تھے تو یہ جاننے کی کوشش کرتے تھے کہ اس کا منشا اور سبب کیا ہے، اسے دریافت کر کے علاج کیا کرتے تھے۔ آج یہی کام بحیثیت مجموعی پورے معاشرے پر بھی ہو سکتا ہے۔ مثال کے طور پر ہم اگر دیکھتے ہیں کہ لوگوں میں غصہ کنٹرول کرنے اور ضبط و تحمل سے کام لینے کی صلاحیت کم ہے تو ہم اس حوالے سے متعلقہ مہارت رکھنے والے اداروں کے تعاون سے شماریاتی ڈیٹا جمع کر سکتے ہیں کہ عموماً کن کن مواقع پر لوگ جلدی سے ایک دوسرے سے الجھ پڑتے ہیں، اس معاملے میں جنس، عمر، تعلیم، معاشرتی طبقات وغیرہ کے حوالے سے کیا کیا فرق پائے جاتے ہیں۔ کس کس طرح کے لوگوں میں کن کن مواقع پر یہ چیز زیادہ دیکھنے میں آتی ہے۔ اس کی وجوہات کیا ہوتی ہیں۔ کون کون کس طرح سے اپنے جذبات پر نسبتاً بہتر کنٹرول کر لیتا ہے۔ وغیرہ وغیرہ۔ اس طرح کا ڈیٹا اگر موجود ہو اور اسے استعمال کرنے کا سلیقہ بھی موجود ہو تو عام زندگی کو بھی ایک خانقاہ بنایا جاسکتا ہے۔ حاصل یہ کہ معاشرے کو سمجھنے کے لئے میدانی معلومات، شماریاتی تحقیق اور انسانی رویوں اور سماجیات سے بحث کرنے والے علوم کی مدد سے پورے معاشرے کی تربیت کے بڑے بڑے منصوبے بنائے جاسکتے ہیں۔

اگر خالصتاً ریاست کے حوالے بھی بات کی جائے تب بھی امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے بارے میں عموماً دو رجحان پائے جاتے ہیں۔ ایک یہ کہ ریاست کو اس طرح کے معاملات میں بالکل غیر جانب دار رہنا چاہئے، دوسرا رجحان یہ ہے کہ اس مقصد کے لئے ریاست کو اپنا اختیار جبر پورا انداز سے استعمال کرنا چاہئے اور حجبہ بل جیسے قوانین لاگو ہونے چاہئیں۔ جبکہ ایک تیسرا راستہ بھی ہو سکتا ہے کہ ریاست اپنے جبر نہیں اپنی پالیسی کے ذریعے یہ کام کرے۔ یہ کام اگرچہ زندگی پر اثر انداز ہونے والی ہر طاقت کر سکتی ہے لیکن ظاہر ہے کہ ریاست کے پاس زندگی پر اثر انداز ہونے کی صلاحیت سب سے زیادہ نہیں تو کافی زیادہ ہوتی ہے۔

بہر حال یہ ایک خوشی کا موقع ہے ادارہ تحقیقات اسلامی جیسا و قیغ ادارہ اپنی عمر کے باون سال پورے کر رہا ہے۔ اس موقع بس یہ حقیر سی طالب علمانہ خواہش پیش کرنا مقصود ہے کہ پاکستان کے تحقیق اداروں میں اب تک ہونے والے کاموں کے جائزے کے ساتھ نئے تحقیقی راستوں کی تلاش بھی جاری رہنی چاہئے۔

## تدریس حدیث اور عصر حاضر کے تقاضے

[۱۵ فروری ۲۰۰۹ء کو الشریعہ اکادمی کی پوری ٹیم کو ”عصر حاضر میں تدریس

حدیث کے تقاضے“ کے موضوع پر منعقدہ سیمینار کے لیے لکھا گیا]

میں جناب مولانا زاہد الراشدی صاحب اور الشریعہ اکادمی کی پوری ٹیم کو ”تدریس حدیث اور عصر حاضر کے تقاضے“ جیسے اہم عنوان پر اس سیمینار کے انعقاد پر مبارک باد پیش کرتا ہوں اور ان کا شکر گزار ہوں کہ انہوں نے نہ صرف مجھے اس علمی مجلس میں شرکت کر کے اس سے مستفید ہونے کا موقع فراہم کیا بلکہ اپنی طالب علمانہ گزارشات پیش کرنے کا اعزاز بھی بخشا۔ ہمارا یقین ہے کہ اسلامی تعلیمات میں ہر دور کے انسانوں کی راہ نمائی کرنے کی صلاحیت موجود ہے۔ کسی بھی دور میں اس صلاحیت کی عملی شکلیں دریافت کرنے کے لیے اسلامی احکام کے دوسرے بنیادی اور قرآن سے زیادہ مفصل سرچشمے ”حدیث و سنت“ کے درست مطالعے کی ضرورت ناقابل انکار ہے۔ زمانے کے تقاضوں سے عہدہ برآئی کے سلسلے میں مطالعہ حدیث کی اہمیت کا شاید سب سے پہلے بھرپور ادراک ہمارے برصغیر ہی کی ایک نامور علمی شخصیت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے کیا۔ ان کی نظر بصیرت نے یہ بھانپ لیا کہ آنے والے دور کے پڑھے لکھے اور سوچنے سمجھنے والے لوگوں کو تہمید دین کے لیے ضروری ہے کہ احکام دینیہ میں پائے جانے والے اسرار، حکم اور مصاح کو دریافت کر کے نہ صرف جزوی طور پر ہر حکم کی عقلی حکمت اور عملی مصلحت کو واضح کیا جائے بلکہ ان حکمتوں اور مصلحتوں کا ایک نظامیاتی (Systemetic) مطالعہ کیا جائے جس سے یہ نظر آئے کہ پوری شریعت کی ایک روح ہے جو بدن کے مختلف اعضا کی طرح ہر حکم شرعی میں موجود ہے۔ بظاہر احکام شریعہ کی سب سے مضبوط، مدون اور مفصل شکل فقہ کی کتابوں میں ملتی ہے۔ شاہ صاحب نے مذکورہ ضرورت کا احساس کرتے ہوئے ”حجۃ اللہ البالغہ“ کی شکل میں جو عظیم کام سرانجام دیا، اس کے بارے میں یہ توقع کی جاسکتی تھی کہ اس کی بنیاد فقہ اسلامی پر اٹھائی جائے گی، مگر شاہ صاحب نے ایسا نہیں کیا، بلکہ حجۃ اللہ البالغہ کا مطالعہ کرنے والے جانتے ہیں کہ یہ کتاب، خاص طور پر اس کی ”القسم الثانی“ حدیث پر مبنی ہے اور شاہ صاحب نے عموماً ”مشکاۃ المصابیح“ کی ترتیب کو اپنایا ہے اور احکام شریعہ کی جزوی حکمتیں بیان کرنے کے لیے مشکوٰۃ ہی کی احادیث کو بنیاد بنایا ہے جو آج کی طرح اُس زمانے میں بھی برصغیر میں حدیث کی اہم نصابی کتاب تھی۔

آج امت مسلمہ تہذیبی اور فکری اعتبار سے جن چیلنجز کا سامنا کر رہی ہے، ان کی صورت حال بہت حد تک دوسری

اور تیسری صدی ہجری کے حالات کے مشابہ ہے، صرف اس فرق کے ساتھ کہ اس وقت مسلمان سیاسی طور پر فاتح، بالاتر اور غالب قوم تھے جبکہ آج معاملہ برعکس ہے۔ وہ دور بھی ایسا تھا جس میں دیگر اقوام کے علوم و فنون عربی زبان میں منتقل ہو کر اپنے اثرات مرتب کر رہے تھے، اور ان علوم و فنون کے ساتھ کیا طرز عمل اختیار کیا جانا چاہیے، یہ امر موضوع بحث بنا ہوا تھا۔ دنیا کی مختلف ثقافتوں اور تہذیبوں کے دھارے مسلمان معاشروں میں شامل ہو کر زندگی کو ایک نئی شکل دے رہے تھے، ایک متنوع معاشرے کی بنیاد رکھ رہے تھے اور ساتھ ساتھ بہت سے عملی اور فکری سوال پیدا کر رہے تھے۔ یہی دو صدیاں فقہ و حدیث کی تدوین کے نقطہ عروج کی صدیاں ہیں۔ اس کے بعد کی صدیاں۔ سوائے چند استثناءات کے۔ اسی کام کی خوشہ چینی، اس پر تقصید و تفریع، اس کی تشریح یا اسے سہل التداول بنانے کا دور ہے۔ ہمارے ہاں فقہ اور حدیث دونوں کے معاملے میں علم اور ذہنی ساخت کے بنیادی سرچشمے اسی مؤخر دور کے ہیں۔ مثال کے طور پر ائمہ مجتہدین نے اپنے اصولی اجتہاد کی از خود وضاحت، بہت کم فرمائی، اس مؤخر دور میں یہ ہوا کہ ان ائمہ کے اجتہادات کا مطالعہ کر کے جو اصول ان میں کارفرما نظر آئے، انہیں مرتب و مدون کر دیا گیا۔ یہی حال حدیث کا ہے۔ امام بخاری، امام مسلم، امام ترمذی جیسی شخصیات سے حدیث کے رد و قبول کے جو اصول صراحتاً نقل ہوئے ہیں، انہیں شاید انگلیوں پر گنا جاسکے۔ ”مصطلح الحدیث“ کے نام سے جو رسامیہ ہمارے پاس موجود ہے، وہ بنیادی طور پر حاکم، خطیب بغدادی اور ابن الصلاح جیسی شخصیات کی عطا اور ان کی سعی مشکور کا نتیجہ ہے۔ فقہ و حدیث دونوں کے حوالے سے ان مؤخر ادوار کا کام قابل قدر بھی ہے اور قابل استفادہ بھی۔ اس سے استغنا کمزور بک بڑ ہی کہا جاسکتا ہے، لیکن یہ دور بہر حال ابتدائی چند صدیوں کے مقابلے میں ٹھہراؤ اور ”ٹک ٹکا“ کا تھا۔ یہ چیز اس لحاظ سے مؤخر دور کے کام کی اہمیت کو بڑھا دیتی ہے کہ اس میں اطمینان کے ساتھ پچھلے دور کی فصل سیٹھنے بلکہ اسے صاف کر کے پیک کرنے کا موقع مل گیا، لیکن ہمیں جس دور کا سامنا ہے، وہ دوبارہ ابتدائی صدیوں کے مشابہ بلکہ تبدیلیوں کے انفجار اور explosion کا دور ہے۔ اس میں کافی حد تک ابتدائی صدیوں سے ملتے جلتے چیلنجز کا سامنا ہے، اس فرق کے ساتھ کہ ان کے پاس قرآن و سنت اور متفرق آثار صحابہ و تابعین کی شکل میں صرف خام مال ہی تھا، ہمارے زمانے میں تیار شدہ مال بھی وافر اور پورے تنوع کے ساتھ موجود ہے، نیز اس فرق کے ساتھ کہ اس دور کے اہل علم کو زمان نبوت کے قرب اور اس کے ماحول سے ایک گوند واقفیت کا جو فائدہ حاصل تھا، وہ آج کے دور کے لوگوں کو حاصل نہیں۔ آج کے دور میں صرف چند جزوی سوالات و مسائل ہی پیدا نہیں ہوئے بلکہ بعض بنیادی نوعیت کے اصولی سوالات بھی اس دور نے کھڑے کر دیے ہیں۔

کہنے کا مقصد یہ ہے کہ فقہ و حدیث دونوں کے اندر مؤخر دور کی کاوشوں سے استفادے کے ساتھ ساتھ ہمیں اس دور میں بھی جانا ہوگا جس کے ساتھ ہمارے زمانے کی مشابہت ہے۔ یہ کام خاصا مشکل ہے، اس لیے کہ مؤخر دور کا کام کئی پکائی روٹی کی طرح ہے، جبکہ ابتدائی قرون کی محنت و کاوش سے استفادے اور اس دور میں جا کر کام کے لیے بڑی عرق ریزی، علمی گہرائی اور خاص قسم کی چٹنگی اور رسوخ کی ضرورت ہے، اس لیے کسی نظام تعلیم کے ذریعے سب کو تو ظاہر ہے، اس معیار پر نہیں لایا جاسکتا، لیکن جب بھی ہم اپنے نظام تعلیم یا طرز ہائے تدریس پر بات کریں تو ہمارے پیش نظر یہ بات بہر حال رہنی چاہیے کہ کچھ باصلاحیت افراد ہم ایسے ضرورتیاری کر لیں جو اپنی علمی زندگی کے چٹنگی کے مرحلے پر جا کر ضرور اس قابل ہو سکیں کہ ان کا کام محض متوسط اور آخری دور کے ذخیرہ کے فہم، اس کی تشریح اور اس کے انطباق تک محدود نہ ہو بلکہ اس سے اوپر اٹھ کر اور پیچھے جا

کراصولی اور بنیادی نوعیت کے پیدا ہونے والے سوالات کے سلسلے میں جو کرنے کے کام ہیں، وہ کر سکیں۔ یہ کام نازک ضرور ہے، اس میں خدشات کا بھی انکا نہیں کیا جاسکتا، لیکن کوئی بھی ضروری کام ایسا نہیں ہے جو کسی قدر خطرات مول لیے بغیر ہو سکتا ہو۔ باقی اللہ تعالیٰ نے امت کے اجتماعی ضمیر میں انٹی وائرس رکھے ہوئے ہیں جو اپنا کام کرتے رہتے ہیں۔

حدیث کے موضوع پر گفتگو کرتے ہوئے تمہید میں یہ باتیں اس لیے عرض کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی کہ ہمارے ہاں جس طرح فقہ میں بدائع اور سرحسی تو دور کی بات ہے، عالمگیر یہ اور شامی سے اوپر جانے کی بعض اوقات ضرورت محسوس نہیں کی جاتی، اسی طرح بعض لوگ علوم الحدیث سے متعلق بھی حاکم، خطیب اور ابن الصلاح وغیرہ کو ہی اس میدان کی کل دنیا سمجھ بیٹھے ہیں، حتیٰ کہ اس بارے میں وہ حضرات بھی مستغنی نظر نہیں آتے جو عام حالات میں تقلیدی رویوں کو ناپسند کرتے ہیں، حالانکہ بڑے بڑے محدثین کے تصحیح و تضعیف کے سلسلے میں ایسے اقوال مل جاتے ہیں جو مذکورہ صدر حضرات کے مرتب کردہ اصولوں پر پورا اترتے نظر نہیں آتے۔ مقصد خدا نخواستہ کسی ایسے طرز عمل کی دعوت دینا نہیں ہے جو علمی اور فکری انارکی کا راستہ کھول دے۔ دینی علوم کے ہر شعبے میں تجربات کی بنیاد پر جو ڈسپلن قائم ہیں، انہیں اپنے دائرے میں قائم رہنا چاہیے، لیکن ایک دائرہ ایسا بھی ہونا ضروری ہے جہاں مذکورہ صدر ضرورت کی تکمیل ہو۔ دراصل ضرورت ایجاد کی ماں ہے، ضرورت کا کام اگر اہل لوگوں کے ہاتھوں انجام نہ پائے تو نااہلوں کے ہاتھ چڑھ جاتا ہے۔

عصر حاضر کے تقاضوں کی تکمیل میں حدیث کے کردار کو موثر طور پر بروئے کار لانے کے لیے جو بھی حکمت عملی وضع کی جائے گی، اس میں تدریس کا پہلو نمایاں اہمیت کا حامل ہوگا، اس لیے کہ کسی بھی منصوبے کی تکمیل اور کسی حکمت عملی سے مطلوبہ نتائج اخذ کرنے کے لیے رجال کار کا وجود ریڑھ کی ہڈی کی حیثیت رکھتا ہے، اور رجال کار کی تیاری میں تدریس اور طریقہ ہائے تدریس بنیادی عنصر ہوتے ہیں۔ ہمارے ہاں دینی مدارس کے نصاب پر تو کافی بحث ہوتی ہے، تدریس پر بات نسبتاً کم ہوتی ہے۔ آج کی مجلس کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں تدریس کو بنیادی موضوع بنایا گیا ہے۔ اپنی گفتگو کو مرکز رکھنے کی خاطر یہاں صرف دینی مدارس و جامعات میں ”تدریس حدیث“ کی بات کی جائے گی، اس لیے کہ عصری جامعات کے مقابلے میں ان مدارس کی تدریس حدیث مواد کی مقدار، تدریس میں گہرائی اور دین کے اصل مصادر سے استفادے کے لیے درکار بنیادی صلاحیت جیسی خصوصیات کی وجہ سے امتیازی حیثیت رکھتی ہے، اس لیے اس میں بہتری پیدا کرنے کے نتائج بھی زیادہ موثر اور بہتر ہو سکتے ہیں۔ دینی مدارس میں ”تدریس حدیث“ سے ہماری مراد صرف دورہ حدیث کی تدریس نہیں ہے، بلکہ بالکل ابتدائی درجات سے لے کر تخصص فی الحدیث تک تمام درجات میں تدریس ہمارے موضوع بحث سے متعلق ہے، اس لیے اس گفتگو میں بعض ایسے تحقیقی کاموں کا بھی تذکرہ آجائے گا جن کی اس زمانے میں ضرورت ہے۔



علم حدیث ایک بڑا وسیع کینوس رکھنے والا علم ہے جس کی کوکھ سے کئی مستقل علوم نے جنم لیا ہے اور اس میں وسعت اور پھیلاؤ کے بے شمار امکانات موجود ہیں، لیکن ہمارے ہاں انداز تدریس کے بعض پہلو ایسے ہیں جن کی وجہ سے علم حدیث کی وسعت، گہرائی اور اس کے امکانات طالب علم پر واضح نہیں ہو پاتے جس کی وجہ سے تحصیل علم سے فراغت کے بعد کی زندگی میں بھی وہ اس مبارک علم میں قابل ذکر کام سرانجام نہیں دے پاتا۔ طرز تدریس کی ان خامیوں میں پہلی چیز یہ ہے کہ ہمارے ہاں عموماً درس حدیث کا بیشتر حصہ اور پڑھانے والے کا زیادہ زور یا تو فقہی احادیث پر صرف ہوتا ہے یا ان چند کلامی

مباحث پر جو ایک تو ہمارے دور میں مردہ ہو چکی ہیں اور ان کی جگہ کئی نئی تازہ بحثوں نے لے لی ہے۔ دوسرے ان میں اختلاف بھی عموماً لفظی ہوتا ہے۔ اس طرح سے حدیث کا یہ درس عملاً کچھ علم کلام اور کچھ الفقہ المقتارن کا درس بن کر رہ جاتا ہے۔ پھر احادیث احکام میں بھی توجہ کا محور عبادات وغیرہ کے چند مسائل ہی رہتے ہیں۔ احادیث احکام کا بڑا حصہ جو معاملات، سماجیات، سیاسیات، قانون، بین الاقوامی تعلقات وغیرہ سے متعلق ہے، وہ توجہ کا مستحق نہیں بن پاتا۔ بعض اوقات نسبتاً کم اہمیت رکھنے والے مسئلے پر ضرورت سے کہیں زیادہ وقت صرف کیا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر بعض اوقات قضاے حاجت کے دوران استقبال و استدبار قبلہ کے مسئلے پر استاذ کے کئی کئی دن صرف ہو جاتے ہیں، حالانکہ اسی میں سے کچھ وقت بچا کر اسے اس سے اہم کسی مسئلے پر صرف کیا جاسکتا تھا۔ پھر گفتگو کا انداز بھی کچھ ایسا ہوتا ہے جس سے محسوس ہوتا ہے کہ حنفی، شافعی (مثلاً) دو مد مقابل پارٹیاں برسرِ پیکار ہیں۔ اس کے نتیجے میں طالب علم کے اندر بحث و تحقیق کا صحت مند رجحان پروان چڑھنے اور علمی منہج تحقیق کا نمونہ سامنے آنے کی بجائے اس کی شخصیت میں مناظرانہ انداز کے ایسے بیج بودیے جاتے ہیں جو بعض اوقات زندگی بھر اس کا ساتھ نہیں چھوڑتے، اور اس سے طالب علم کی علمی شخصیت ہمیشہ کے لیے تباہ ہو جاتی ہے یا کم افادیت کی حامل رہ جاتی ہے، حالانکہ جن ائمہ اور بزرگوں کی تائید یا اتباع میں بظاہر ایسا کیا جاتا ہے، خود ان کا اپنا طرزِ عمل یہ نہیں تھا۔ ان ائمہ کی بات تو بہت دور کی ہے، ماضی قریب کی معروف علمی شخصیت شیخ الہند مولانا محمود حسن کا جو طرزِ عمل ان کے شاگرد مولانا مناظر احسن گیلانی نے اپنی چشم دید گواہی کی بنیاد پر لکھا ہے، وہ قابل توجہ ہے۔ یہ بات تو اہل علم جانتے ہی ہیں کہ مولانا رشید احمد گنگوہی، مولانا یعقوب نانوتوی اور شیخ الہند مولانا محمود حسن وغیرہ کے درس حدیث میں اس طرح سے تقریریں نہیں ہوتی تھیں جیسے آج کل ہوتی ہیں۔ یہ سلسلہ علامہ انور شاہ کشمیری سے شروع ہوا۔ شاہ صاحب علم کا بجز زار تھے، جو موضوع چل پڑتا، اس پر علم کا بند کھل جاتا۔ بعد میں ہم جیسے لوگوں نے یہی کام بتکلف شروع کر دیا۔ بہر حال اسی سلسلے میں مولانا مناظر احسن گیلانی شیخ الہند کا یہی طرزِ اختصار نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”جب کوئی ایسی حدیث آجاتی جو بظاہر مفہوم کے لحاظ سے قطعی طور پر حنفی مذہب کے خلاف ہوتی اور پڑھنے والا طالب علم خود کرکے کر دیا یا دوسرے طلبہ پوچھتے ”حضرت یہ حدیث تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قطعاً خلاف ہے“ جواب میں مسکراتے ہوئے بے ساختہ شیخ الہند کی زبان مبارک سے یہ الفاظ نکلے، ”خلاف تو ہے بھائی! میں کیا کروں؟ ہاں آگے چلیے۔“ (مولانا مناظر احسن گیلانی: ص ۱۱۸، مکتبہ عمر فاروق کراچی)

بظاہر کہنے کا مقصد یہ تھا کہ یہ کوئی اچھی بات نہیں ہے۔ اجتہادی اختلافی مسائل میں تو ایسا ہوتا ہی ہے کہ ہر فریق کے پاس کوئی نہ کوئی دلیل ہوتی ہے اور ہر فریق کی دلیل بظاہر دوسرے فریق کے خلاف ہوتی ہے، اس لیے ایسے مسائل میں یہ توقع رکھنا کہ ہمارے خلاف کوئی دلیل نہ ہو، کا مطلب یہ بنتا ہے کہ دلیل صرف ہمارے پاس ہو، دوسرے فریق کے پاس نہ ہو۔ اگر ایسا ہوتا تو اس مسئلے میں اختلاف ہی کیوں ہوتا۔

تدریس کا یہ طرزِ عمل جو حدیث کے لیے مختص وقت اور صلاحیتوں کا بڑا حصہ چوس جاتا ہے، درحقیقت درس گاہ سے باہر کے بعض عوامل کا نتیجہ ہے۔ اصل معرکہ کہیں اور بپا ہوتا ہے، لیکن ہر فریق کی درس گاہیں اس معرکہ کے لیے اسلحہ ساز فیڈبک یاں اور فوجی ٹریننگ کے ادارے بن جاتے ہیں۔ ہوا بول ہے کہ عہد رسالت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد متعدد علاقوں میں جا کر کبار صحابہ اور فقہائے صحابہ میں سے بڑی شخصیات آباد ہو گئیں جنہوں نے وہاں عملی طور پر بھی لوگوں کو دین سکھایا جیسا کہ انہوں نے

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے سیکھا تھا اور علمی طور پر بھی بہت سے شاگرد تیار کیے جن سے آگے فیض پھیلا۔ ان فیض یافتگان میں بڑے بڑے فقہا بھی شامل تھے۔ یوں مصر، شام، عراق اور حجاز وغیرہ میں دین پر عمل کی مختلف شکلیں رائج ہو گئیں اور تعلیم و تعلم کے مستقل سلسلے قائم ہو گئے۔ بنیادی طور پر یہی چیز آگے چل کر اختلافات فقہا کی ایک اہم بنیاد بنی۔ دین پر عمل اور فقہی آراء میں یہ تنوع حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ کے دور تک کھل کر سامنے آچکا تھا۔ صدیق اکبرؓ کے پوتے قاسم بن محمدؓ نے جب اس تمنا کا اظہار کیا کہ کاش یہ اختلاف نہ ہوتا تو عمر بن عبدالعزیزؓ نے انہیں ٹوکتے ہوئے فرمایا کہ مجھے سرخ اونٹوں کا لالچ دیا جائے، تب بھی میں اس اختلاف کے نہ ہونے کی کبھی تمنا اور آرزو نہیں کروں گا، اس لیے کہ اس سے امت کے لیے وسعت پیدا ہوتی ہے۔ (ابن عبدالبر جامع بیان العلم وفضلہ ۲/۸۰ المکتبۃ العلمیۃ المدینۃ المنورۃ) آج مغربی دنیا اپنے ہاں کے تنوع اور Pluralism پر بڑا ناز کرتی ہے، لیکن تنوع کے حسن کو سب سے پہلے ان فقہا نے اسلامی تعلیمات سے سمجھا ہے۔ عمر بن عبدالعزیزؓ وہ شخصیت ہیں جنہوں نے سرکاری مراسلے کے ذریعے تدوین حدیث کا کام شروع کرایا تھا اور متعدد جلیل القدر محدثین نے ان کے فرمان کے مطابق حدیث کے مجموعے تیار بھی کیے تھے۔ اگر حدیث کے کسی مجموعے کا یہ صرف ہونا کہ اس کو بنیاد بنا کر پہلے سے چلے آ رہے فقہی تنوع کو ختم کیا جائے تو عمر بن عبدالعزیزؓ یہ حکم جاری کرتے کہ میرے تیار کرائے ہوئے ان مجموعوں کو حکم اور فیصلہ مان کر جو بات اس میں نہ ہو، اسے رد کر دیا جائے۔ لیکن انہوں نے نہ صرف ایسا نہیں کیا بلکہ اس کے برعکس اپنی خلافت کے زیر نگیں تمام بلاد و امصار میں یہ مراسلہ لکھوایا کہ ہر علاقے کے فقہا جس چیز پر مجتمع ہوں، اس علاقے میں اسی کے مطابق فیصلے کیے جائیں۔ (سنن الدارمی حدیث نمبر: ۶۴۱۱ باب اختلاف الفقہاء)

تدوین حدیث ہی کے سلسلے میں ایک بڑا نام امام مالکؒ کا ہے۔ ان کی ”الموطا“ کو بجا طور پر صحاح ستہ کی ماں کہا جاتا ہے۔ ان کے سامنے بھی خلیفہ وقت کی طرف سے یہ پیشکش کی گئی کہ موطا کو بطور قانون خلافت کے زیر نگیں تمام علاقوں میں نافذ کر کے لوگوں اس پر عمل کا پابند کر دیا جائے، لیکن امام مالکؒ نے اس سے منع کرتے ہوئے فرمایا کہ لوگوں تک پہلے بہت سی باتیں پہنچ چکی ہیں، صحابہ کے اقوال میں سے جو باتیں ان تک پہلے پہنچ چکی ہیں، ان کی پیروی وہ اختیار کر چکے ہیں۔ اب جن چیزوں کو وہ اپنا چکے، ہیں ان سے انہیں روکنا بڑا گراں امر ہوگا، اس لیے لوگوں کو اپنی حالت پر ہی رہنے دیجیے اور ہر خطے کے لوگوں نے اپنے لیے جس راہ عمل کو اختیار کر لیا ہے، اسے یونہی رہنے دیجیے۔

حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ اور امام مالکؒ کے اس طرز عمل میں دعوتی کام کرنے والوں کے لیے ایک بڑا سبق یہ مضمحل ہے کہ جس علاقے میں لوگوں کی دین کے حوالے سے کسی شخصیت یا شخصیات سے وابستگی پیدا ہو چکی ہو، اس پر زور لگانے میں احتیاط سے کام لینا چاہیے۔ دعوتی کام کرنے والوں سے بسا اوقات یہ غلطی ہو جاتی ہے کہ کسی خطے میں جاتے ہی وہاں پہلے سے موجود دینی وابستگی پر ہتھوڑا چلا دیتے ہیں جس سے ایک خلا پیدا ہو جاتا ہے جو بعض اوقات بہت خطرناک ثابت ہوتا ہے۔

کہنے کا مقصد یہ ہے کہ علم حدیث جیسے مبارک اور توسع و تنوع رکھنے والے علم کا آخری دور میں یہ بڑا عجیب و غریب مصروف نکلا گیا ہے کہ اسے فقہی کشتی کا ایک میدان بنالیا گیا اور ایک دوسرے کا سر کھلنے کے لیے اس سے ہتھوڑے کا کام لیا جانے لگا ہے۔ یہ بات میں کسی خاص مکتب فکر کے بارے میں نہیں کہہ رہا بلکہ تقریباً تمام مکاتب فکر میں اس طرح کے رویے موجود ہیں، اور یہ وبا پاکستان یا برصغیر کے ساتھ بھی خاص نہیں ہے، بلکہ عرب دنیا کی کئی یونیورسٹیوں خصوصاً بعض برادر ملکوں کی مذہبی چھاپ رکھنے والی یونیورسٹیوں میں بھی یہی کچھ ہو رہا ہے۔ اگر حدیث کی کتابت و تدوین کا یا کسی حدیثی

مجموعے یا مجموعوں کا یہی مصرف ہوتا تو سب سے پہلے یہ کام اس شعبے کے مجدد عمر بن عبدالعزیز کرتے، محدثین کے سرتاج امام مالک کرتے، جن کے موطا کو ایک وقت تک اصح الکتاب کہا گیا، امام بخاری کرتے جن کی کتاب کو اصح الکتاب بعد کتاب اللہ کا لقب دیا گیا، صحاح ستہ کے دیگر مؤلفین کرتے جن کے مجموعوں کو امت میں سب سے زیادہ تداول حاصل ہوا۔ لیکن علمی دنیا جانتی ہے کہ فقہی استنباطات و استدلالات کے لیے ان مجموعوں سے استناد و ضرور کیا گیا لیکن فقہی اختلافات کے مکمل تصنیف اور آخری حتمی فیصلے کے لیے انہیں استعمال نہیں کیا گیا۔ یہی وجہ ہے کہ حدیث کے ایک سے بڑھ کر ایک مجموعے سامنے آتے رہے اور فنی مقبولیت حاصل کرتے رہے، لیکن فقہی اور عملی دنیا جوں کی توں رہی، اس میں کوئی بڑا فرق واقع نہیں ہوا۔ آج ہم اگر یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ اسلام زمانے کے چیلنجز کا سامنا کر سکتا ہے، ہر دن کا سورج جو بے شمار نئے سوالات لے کر نکلتا اور نئے معلوم کتنے سوالات چھوڑ کر غروب ہوتا ہے، ان کے قابل عمل جوابات اگر ہم اسلامی تعلیمات کی روشنی میں دنیا کے سامنے پیش کرنا چاہتے ہیں جس کی دنیا واقعی بیاسی ہے اور ہمہ پہلو عالمی بحرانوں نے اس عظیم کام کے لیے لوہا گرم کر دیا ہے اور دنیا کی سوالیہ نظروں کے سامنے اسلام کا معتدل اور متوازن متبادل پیش کرنے کا بہترین موقع ہے، امت مسلمہ کے کندھوں پر پڑی ہوئی اس انسانی ذمہ داری سے ہم عہدہ برآ ہونا چاہتے ہیں تو قرآن کے ساتھ ساتھ ہمیں حدیث کا وسیع ترین تناظر میں مطالعہ کرنا ہوگا۔ اس مقصد کے لیے ہمیں اپنے اس طرز عمل پر نظر ثانی کرنا ہوگی جس کے تحت حدیث کے علم کو ایک تو ہم نے چند ابواب تک محدود کر دیا ہے، دوسرے اس کو ایسے مصرف میں استعمال کرنے لگے ہیں جو قرون اولیٰ کے محدثین کو کبھی نہیں سوجھا تھا۔ یہاں سے ہم اپنی توانائیوں کو بچانے میں کامیاب ہو جائیں تو اس بچت کی، حدیث کے حوالے سے زیادہ نفع بخش جگہوں پر سرمایہ کاری ہو سکتی ہے۔

میرا یہ مقصد نہیں ہے کہ درس حدیث میں فقہاء کے اقوال اور ان کے مستدلات زیر بحث نہیں آنے چاہئیں، بلکہ مقصد صرف یہ ہے کہ فقہی اختلاف کی جو حیثیت سلف میں متعارف تھی، وہ ذہنوں میں واضح رہے اور ان فقہی مباحث کا مقصد ہارجیت نہ ہو بلکہ مقصد محض فقہاء کے مدارک کو جاننا اور یہ معلوم کرنا ہو کہ ایک ہی موضوع پر وارد مختلف احادیث کو کن کن فقہانے کس طرح سمجھا اور ان سے کیسے استدلال و استنباط کیا۔ انداز فکر و بیان کی اس تبدیلی سے یہی بحثیں طلبہ کے لیے ایسا تطبیقی اور تمرینی مواد بن سکتی ہیں جس کے ذریعے ان میں نئے مسائل کا حل حدیث سے نکالنے کی صلاحیت پیدا ہو سکتی ہے۔

﴿۲﴾

قرآن کریم کی طرح حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک اہم خصوصیت یہ ہے کہ ایک حدیث بظاہر جس باب یا موضوع سے متعلق نظر آرہی ہوتی ہے، وہ درحقیقت صرف اسی کے بارے میں راہ نمائی نہیں کر رہی ہوتی بلکہ اس کے علاوہ بھی زندگی کے کئی شعبوں اور پہلوؤں کے حکم کے بارے میں اس سے اصولی یا فرعی روشنی حاصل ہو رہی ہوتی ہے۔ اس کی ایک اہم مثال وہ حدیث مبارک ہے جس میں آتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو عبیدہ نامی ایک بچے کا پالتو پرندہ مرجانے پر اس سے فرمایا تھا: یا ابا عمیر ما فعل النعیر۔ بظاہر ایک عام سی بات ہے جو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بچے کی دلداری کے لیے ارشاد فرمائی تھی، لیکن اپنے کئی بزرگوں سے سنا (فوری طور پر حوالہ نہیں مل سکا، اگر کوئی صاحب حوالے سے مطلع فرمادیں تو کرم ہوگا) کہ امام شافعیؒ نے ایک ہی رات میں لیٹے لیٹے اس حدیث سے بڑی تعداد میں مسائل کا استنباط فرمایا۔ چوتھی صدی ہجری کے ایک بزرگ ابن القاص الطبری نے اس حدیث سے مستنبط ہونے



والے مسائل پر باقاعدہ ایک رسالہ لکھا جس کا کافی حصہ ابن حجر نے فتح الباری میں اپنی طرف سے اضافات کے ساتھ نقل کر دیا ہے۔ ابن القاص الطبری نے اس رسالے کی وجہ تالیف ہی یہ بتائی ہے کہ بعض لوگ محدثین پر اعتراض کرتے ہیں کہ وہ اپنی کتابوں میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی کئی ایسی باتیں نقل کر دیتے ہیں جن کا کوئی فائدہ نہیں ہوتا۔ (فتح الباری: کتاب الأدب: باب الکتبہ للصحیح)۔ انہوں نے اس حدیث کو ایک مثال بنا کر یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بظاہر معمولی نظر آئی والے بات بھی رشد و ہدایت کا سرچشمہ ہوتی ہے۔

حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی اسی خصوصیت کا مظہر وہ مشہور واقعہ بھی ہے جسے خطیب بغدادی نے اپنی کتاب ”الفتیہ والمحققہ“ میں اور ابن عبدالبر نے ”جامع بیان العلم وفضلہ“ میں اپنی اپنی سند سے نقل کیا ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام اعمش کی موجودگی میں کوئی فقہی سوال زیر بحث آتا تو امام ابوحنیفہ اس کا حکم بیان فرماتے۔ امام اعمش دلیل پوچھتے تو امام ابوحنیفہ فرماتے کہ اس کی دلیل فلاں حدیث ہے جو آپ نے ہمارے سامنے اپنے فلاں شیخ کی سند کے ساتھ روایت کی تھی اور فلاں حدیث ہے جو آپ نے فلاں شیخ سے روایت کی تھی۔ (یاد رہے کہ اعمش حدیث میں امام ابوحنیفہ کے شیخ ہیں) گویا وہ حدیث بظاہر جس موضوع سے متعلق نظر آ رہی ہوتی، امام ابوحنیفہ اس سے ہٹ کر بھی اس سے مسائل مستنبط فرماتے جن کی طرف خود اعمش کا ذہن منتقل نہ ہوا ہوتا۔ اس پر اعمش فرماتے ہیں: یا معشر الفقہاء انتم الأطباء ونحن الصیادلة۔ یعنی ہم محدثین کی حیثیت پنساری اور ادویات کے سٹاکسٹ کی ہے اور تم فقہاء کی حیثیت طبیب کی ہے جو جانتا ہے کہ کون سی دوائی کہاں کہاں اور کیسے استعمال ہو سکتی ہے۔ (خطیب بغدادی: الفتیہ والمحققہ ۲/۱۶۴ اور ابن الجوزی السعودیہ ۱۲۲۱ھ، ابن عبدالبر: جامع بیان العلم وفضلہ ۴/۱۳۱ باب ما ذکر من ذم الاثر من الحدیث دون التہم والتفقہ فیہ، دارالکتب العلمیہ بیروت ۱۳۹۸ھ)

محدثین کے طبقے میں امام بخاریؒ کی ایک امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ انہوں نے حدیث نبوی کے اس اہم پہلو کو اپنے منبج تالیف کا باقاعدہ ایک حصہ بنا کر اپنے قاری کے اندر طبابت کی یہ شان پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔ چنانچہ وہ ایک ہی حدیث مختلف جگہوں پر مختلف عنوانات کے تحت روایت کرتے ہیں، بعض مواقع پر استدلال کے لیے صریح اور واضح طور پر متعلقہ حدیث کو چھوڑ کر بظاہر بالکل غیر متعلقہ باب کی حدیث لے آتے ہیں۔ اس طریقے سے وہ حدیث کی زرخیزی، زندگی کے مختلف شعبوں کے بارے میں راہ نمائی کے لیے اس کے امکانات (Potential) کو اپنے قاری کے ذہن میں راسخ کرنا اور اسے اس کے استعمال کا عادی بنا چاہتے ہیں۔

ہمارے قریب زمانے کے محدثین میں حضرت مولانا بدر عالم میرٹھی رحمہ اللہ کے اندر اللہ تعالیٰ نے امام بخاریؒ والی صلاحیت بطور خاص ودیعت فرمائی تھی جس کا سب سے زیادہ مظاہرہ ان کی کتاب ”ترجمان السنۃ“ میں ہوا ہے۔ اس میں انہوں نے یہ کام کیا ہے کہ ان کے دور میں جو فکر و اعتقادی مسائل لکھے پڑھے حلقوں میں زیر گردش تھے، ان کے جوابات حدیث کی روشنی میں پیش کرنے کی کوشش کی ہے، اور اس سلسلے میں انہوں نے اپنا مواد کتب حدیث کے صرف کتاب الایمان وغیرہ سے حاصل نہیں کیا، بلکہ پورے ذخیرہ حدیث سے چھان چھان کر حاصل کیا ہے۔ عنوان وہ اپنے زمانے کے پیدا شدہ سوالات سے لیتے ہیں اور اس کے تحت حدیث ایسی جگہ اور ایسے باب سے لاتے ہیں جس کی طرف عام قاری تو کجا، حدیث سے مزاد لٹ رکھنے والوں کا ذہن بھی اس طرف منتقل نہیں ہو پاتا، لیکن جب اس حدیث کو اس سوال اور عنوان

کے تحت دیکھتے ہیں تو بلا تکلف اس سے اس سوال کا جواب مل رہا ہوتا ہے۔

آج کے دور نے جو معاشی، سیاسی، قانونی، بین الاقوامی امور سے لے کر خاندانی اور نجی زندگی تک کے بارے میں عملی اور فکری سوالات پیدا کر دیے ہیں، ان کے جوابات کے لیے حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کی اس صلاحیت اور زرخیزی سے فائدہ اٹھایا جانا ضروری ہے۔ اس کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ ہم اپنے تدریسی نظام میں شعوری طور پر اس بات کی کوشش کریں کہ طلبہ کے اندر یہ صلاحیت پیدا ہو۔ اس مقصد کے لیے ہمیں چند کام کرنا ہوں گے:

(۱) ہمارے دینی مدارس میں آخری دو درجے ایسے ہوتے ہیں جن میں حدیث کی تدریس فقط عروج تک پہنچ جاتی ہے۔ طالب علم کے ان تک پہنچنے سے پہلے پہلے عصر حاضر میں اٹھنے والے سوالات بالخصوص سوشل سائنسز سے متعلق سوالات سے مناسب حد تک آگاہی ہو جانی چاہیے۔ اول تو وفاق المدارس کو اس سلسلے میں سوچنا چاہیے اور وہ اگر ایسا نہیں کر پاتا تو کم از کم بڑے جامعات اس سلسلے میں اپنے طور پر قدم اٹھا سکتے ہیں، خاص طور پر ان سالوں میں جن کا امتحان وفاق لیتا ہے۔ ہر مرحلے کے پہلے سال کا امتحان ابھی تک وفاق نہیں لے رہا۔ اس کے برقرار رہنے کے حق میں ایک دلیل یہ بھی دی جا رہی ہے کہ اس طرح سے چند اداروں کی سطح پر سہی، اس طرح کے انتظامات کی توقع کی جاسکتی ہے۔ جب تک طالب علم موجودہ دور کے سوالات اور ان کے فکری اور تہذیبی پس منظر سے ہی آگاہ نہیں ہوگا بلکہ اس طرح کے موضوعات سے متعلقہ لب و لہجے سے واقف نہیں ہوگا، اس وقت تک اگلا کام ناممکن تو نہیں، خاصا مشکل ضرور ہو جائے گا۔ ایک ریاست میں فرد کی کیا حیثیت ہونی چاہیے، فرد اور ریاست کے حقوق کن بنیادوں پر استوار ہونے چاہئیں، معاہدہ عمرانی کیا ہوتا ہے اور اسلام کا نقطہ نظر ان کے بارے میں کیا ہے، طلب و رسد کی تو تیں کیا ہیں اور معیشت کو کس حد تک ان کے رحم و کرم پر چھوڑا جاسکتا ہے، دولت کی پیدائش اور تقسیم میں ریاست کا کردار کیا ہونا چاہیے، زر کی زمانی قدر (Time value of money) کس حد تک قابل اعتبار ہے، اس طرح کے بے شمار سوالات ہیں جن سے اور ان کے پس منظر سے ہمارا طالب علم آگاہ نہیں ہوتا، حالانکہ اس طرح کے کئی سوالات کے صرف عنوانات نئے ہوتے ہیں، وگرنہ قدیم فقہاء و متفکمین کے ہاں وہ بحثیں موجود ہوتی ہیں۔ اگر طالب علم ان چیزوں سے کسی قدر واقف ہو چکا ہو تو حدیث کی روشنی میں ان موضوعات پر اس کے سامنے بات کرنا کافی آسان ہو سکتا ہے، بلکہ ذہین طالب علم تو بہت سے سوالات کے جوابات تو خود ہی حاصل کر لے گا۔

(۲) اساتذہ کرام درس حدیث کے دوران موقع بموقع طلبہ کو بتاتے رہیں کہ کون سی حدیث کس طرح عصر حاضر سے تعلق رکھنے والے فلاں مسئلے پر روشنی ڈال رہی ہے۔ مثلاً آج بہت سے مسلمان ایسے ممالک میں آباد ہیں جہاں وہ اقلیت میں ہیں، انہیں وہاں کے عرف، رواج اور نظام کے بارے میں کیا رویہ اختیار کرنا چاہیے؟ کیا بالکل وہاں کے نظام کو مسترد کر کے اس کے خلاف بغاوت کر کے انار کی پیدا کر دینی چاہیے اور پہلے سے چلے آنے والے ڈھانچے کو کہہ دینا چاہیے کہ اگر ہم نہیں تو تم بھی نہیں، کیا اسے بالکل تپٹ کر کے خلا پیدا کر دینا چاہیے یا کوئی اور راستہ بھی ہو سکتا ہے؟ کئی دور کی احادیث، اسی طرح سے ان صحابہ کے بارے میں احادیث سے جو کسی دینی مصلحت کے تحت مستضعفین میں سے ہونے کی وجہ سے ہجرت نہیں کر سکے تھے، اس پر روشنی پڑ سکتی ہے۔ لیلۃ العقبہ اور بیعتہ العقبہ سے متعلق جہاں کہیں احادیث آتی ہیں، وہاں طلبہ کی توجہ اس طرف مبذول کرائی جاسکتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ منورہ میں جو سب سے پہلی ریاست قائم فرمائی ہے، وہ کسی عسکری انقلاب پر مبنی نہیں تھی بلکہ اس کی بنیاد دو معاہدوں پر تھی۔ سب سے پہلا اور اساسی

معاهدہ تو یہی بیعت عقبہ ہے جس کے ایک فریق تو اوس و خزرج کے مختلف خاندانوں کے نمائندہ حضرات تھے اور دوسرا فریق خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تھے۔ اس معاہدے کے محرک اول بھی اوس و خزرج ہی تھے۔ طلبہ کی توجہ ہم صحیح بخاری ہی میں مروی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی اس روایت کی طرف بھی مبذول کر سکتے ہیں جس میں وہ بتلاتی ہیں کہ ان کی باہمی جنگوں کے ذریعے درحقیقت اللہ تعالیٰ نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے راہ ہموار کی تھی کہ ان میں ان کے بڑے بڑے سردار مارے گئے اور قیادت کا خلا پیدا ہو چکا تھا اور جنگوں سے تنگ آکر مشترکہ قیادت کی ضرورت کا احساس بھی پیدا ہو چکا تھا۔ اس ضرورت کی تکمیل کے امکانات بھی انہیں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم میں نظر آ رہے تھے۔ دوسرا اہم معاہدہ ”بیثاقِ مدینہ“ ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ منورہ تشریف آوری کے بعد فرمایا اور اس کے ذریعے دیگر کئی قبائل بھی اس ریاست کا حصہ بن گئے۔ ریاستِ مدینہ کی اساس کے بارے میں یہ بنیادی بات اگر ذہن میں بیٹھ جائے تو دوسرے بہت سے مسائل حل ہو سکتے ہیں اور یہ بات کئی جگہوں پر کام دے سکتی ہے۔ یہ تو محض ایک مثال ہے، مزید مثالیں عرض کی جائیں تو بات کافی لمبی ہو جائے گی۔

عرض کرنے کا مقصد یہ ہے کہ جہاں جہاں جس حدیث سے عصر حاضر کے کسی مسئلے پر روشنی پڑتی ہو، طلبہ کی اس طرف توجہ مبذول کرائی جائے، اور جہاں ضرورت ہو، وہاں متعلقہ سوال اور بحث کے پس منظر سے بھی انہیں آگاہ کیا جائے۔ اس طرح ان کے اندر مزید فکر و استنباط کی صلاحیت پروان چڑھے گی۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ وفاق کا امتحان دینے والے طلبہ کی خاطر امتحانی نقطہ نظر اس طرز پر تدریس میں مشکلات کا باعث ہو سکتا ہے، اس لیے جب تک وفاق اس پہلو سے مناسب فیصلے نہیں کر پاتا، جہاں تک ممکن ہو اس حد تک تو یہ کام کرنا چاہیے۔

(۳) ہمارے مدارس میں دورہ حدیث شریف میں ایک مرحلہ کتب حدیث کے سر اور تلاوت کا ہوتا ہے۔ اس طرز کے حق اور مخالفت میں مختلف دلائل دیے جاتے ہیں، یہاں ان سے بحث مقصود نہیں۔ یہاں یہ عرض کرنا مقصود ہے کہ اگر یہ طریقہ جاری رکھنا ہو تو اس کا مقصد کتا ہیں ختم کرنے کی رسمی کارروائی نہ ہو، بلکہ اسے سرسری سہی، اجتماعی مطالعہ حدیث میں تبدیل کیا جائے۔ طلبہ سے کہا جائے کہ وہ درس کے اس دورانیے کو اہمیت دیں، منتیظ ہو کر بیٹھیں، کاغذ یا نوٹ بک اور قلم، ترجیحاً کچی پنسل ساتھ لے کر بیٹھیں، مختلف احادیث جو مختلف جگہوں میں گزری ہیں، ان میں جو فرق محسوس ہو، اسے نشان زد کریں، جہاں احادیث ایک دوسرے کی تائید کر رہی ہوں، انہیں نشان زد کریں، جہاں بعض طرق کے بعض الفاظ حدیث کی مختلف تشریحوں میں سے کسی خاص تشریح کی تائید کر رہے ہوں یا نئی تشریح یا توجیہ وغیرہ کی طرف آپ کا ذہن منتقل کر رہے ہوں، انہیں خواہ اشارے ہی کے درجے میں ہو، نوٹ کریں۔ دورانِ تلاوت، حدیث سے جو نیا استنباط، خاص طور پر جو حدیث کے متعلقہ باب سے بظاہر ہٹ کر ہو، اسے نوٹ کریں۔ کسی بھی کتاب کے انفرادی مطالعے اور اس کی سر و تلاوت میں ایک فرق یہ ہے کہ انفرادی مطالعے میں حواس ظاہرہ میں سے صرف آنکھیں استعمال ہو رہی ہوتی ہیں اور یہاں آنکھوں کے ساتھ کان بھی استعمال ہو رہے ہوتے ہیں، اس لیے کہ ایک طالب علم پڑھ رہا ہوتا ہے اور باقی سن رہے ہوتے ہیں، اور تعلیم کے عمل میں جتنے زیادہ حواس بیک وقت استعمال رہے ہوں، وہ اتنی ہی مؤثر ہوتی ہے۔ اس لیے سر و تلاوت کے اس مرحلے سے بہت سے مفید کام لیے جاسکتے ہیں، بالخصوص ذی استعداد طلبہ کے حوالے سے۔ مثلاً ایک مخصوص دورانیے مثلاً ایک ہفتے یا ایک مہینے کے درمیان ہم ان میں مقابلہ کر سکتے ہیں کہ دورانِ تلاوت کون اس طرح کی چیزوں کو زیادہ نوٹ

کر سکتا ہے۔ اچھی کارکردگی دکھانے والے طلبہ کی مختلف طریقوں سے حوصلہ افزائی بھی کی جاسکتی ہے۔



حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک بہت بڑا کردار بلکہ شاید سب سے اہم کردار عام لوگوں کی نجی، گھر یلو، معاشرتی، روحانی زندگی وغیرہ میں راہ نمائی اور ان کے اخلاق و کردار کی اصلاح ہے۔ آج کا مسلمان اپنی زندگی کے ہر شعبے میں دین سے جتنا دور ہو چکا ہے بلکہ دین کے بہت سے شعبوں میں بنیادی شعور تک موجود نہیں ہے، اس سب کا مداوا حدیث کے فیض کو عام لوگوں تک پہنچانا ہے۔ تجربہ یہ ہے کہ اس معاملے میں درس حدیث وغیرہ کی تاثیر درس قرآن سے بھی زیادہ ہوتی ہے۔ محدثین کرام نے بجا طور پر کہا ہے کہ حدیث نبوی میں اشتغال ایک گونہ صحبت نبوی سے مستفید ہونا ہے۔ عامۃ الناس کی اصلاح و ارشاد کے لیے حدیث کے حوالے سے جو بات ہوگی، اس پر بھی ان شاء اللہ یہ بات صادق آئے گی۔ تجربہ یہی ہے کہ حدیث کے حوالے سے خصوصاً نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے عملی واقعات کے حوالے سے جو بات کی جائے، اس سے نہ صرف راہ نمائی ملتی ہے بلکہ عمل کا جذبہ اور داعیہ بھی پیدا ہوتا ہے۔ اس کی ایک واضح مثال تبلیغی جماعت اور فضائل اعمال سے دی جاسکتی ہے۔ جن جن اعمال کے بارے میں اس کتاب کے ذریعے حدیثیں سنی اور سنائی جاتی ہیں، وہ بہر حال ان میں کافی حد تک راسخ ہو چکے ہوتے ہیں۔ اس لیے ہمارے تدریس حدیث کے باقاعدہ اور مقصودی اہداف میں یہ بات شامل ہونی چاہیے کہ طلبہ کو اس کام کے لیے تیار کیا جائے۔ اس کے لیے یہاں چند گزارشات پیش خدمت ہیں۔

احادیث کا وہ حصہ جو بہت رفاق، آداب اور عام اخلاقی و عملی زندگی سے تعلق رکھتا ہے، تدریس میں اسے بھی خاطر خواہ اہمیت دی جائے، انہیں آسان ابواب سمجھ کر رواری میں گزارنے کا انداز اختیار نہ کیا جائے۔ ویسے تو پوری حدیث بلکہ ہر فن کی تدریس میں تطبیقی پہلو بڑا اہم ہوتا ہے تاکہ پڑھنے والوں کو پتا چلے کہ یہ باتیں کہاں کیسے منطبق ہوں گی، لیکن خاص طور پر ان احادیث کا ہماری جیتی جاگتی زندگی کے ساتھ ربط اور جوڑ واضح کر کے دکھایا جائے تاکہ وہ عامۃ الناس کے سامنے اسی انداز سے حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کو پیش کر سکیں۔

آج زندگی کو منضبط کرنے اور اسے کامیاب بنانے کے گراہم مستقل فن بن چکا ہے جس پر مختلف معیاروں کی بے شمار کتابیں مارکیٹ میں آرہی ہیں۔ ان میں سے زیادہ تر میں نفسیات کے علم سے استفادہ کیا گیا ہوتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ احادیث مبارکہ میں اس حوالے سے اتنا مواد موجود ہے کہ اسے بنیاد بنا کر اس طرح کے موضوعات پر کتابوں کی پوری ایک سیریز تیار کی جاسکتی ہے۔ مثال کے طور پر مشکوٰۃ شریف کے ”باب الحذر والتأني في الأمور“ کی حدیثوں کو ہم دیکھ سکتے ہیں۔ اسی طرح توکل، تسلیم، رضا، حسد وغیرہ سے متعلق احادیث کو بالخصوص صوفیہ کی تشریح کے ساتھ دیکھا جائے تو ہمارے بہت سے نفسیاتی مسائل اور رویوں کے بحران کا، جو جگہ جگہ کامیابی کی راہ میں ہمارے پاؤں کی بیڑیاں بن جاتے ہیں، حل مل سکتا ہے۔ غصہ انسانی فطرت کا ایک لازمہ ہے، اسے ختم نہیں کیا جاسکتا، البتہ اسے کنٹرول کرنا ضروری ہوتا ہے۔ غصے کو کنٹرول کیسے کیا جائے، آج یہ نفسیات کا اہم موضوع تو ہے ہی، اسے انتظامی علوم (Management Sciences) کے نصاب میں بھی جگہ ملنے لگی ہے۔ دنیا کو اس موضوع کی اہمیت کا آج احساس ہوا ہے۔ حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں اس حوالے سے چودہ صدیاں پہلے خاصا مواد موجود ہے اور اس سلسلے میں بہت قیمتی اور کارگر کتابتیں لکھی گئے ہیں۔ گھروں اور اداروں وغیرہ میں باہمی اعتماد کے مسائل کیسے پیدا ہوتے اور وہ کس طرح نقصان پہنچاتے ہیں اور ان سے

سنجے اور نمٹنے کا طریقہ کیا ہو سکتا ہے، حسن ظن، سوء ظن، نیمہ (چغمل خوری) سنی سنائی بات آگے چلانا، باہمی مشاورت وغیرہ موضوعات کی حدیثوں میں اس کے بارے میں بہت سے شاندار اصول ملتے ہیں۔ گھریلو زندگی بالخصوص زوجین کے تعلقات تو حدیث کا ایک اہم موضوع ہیں جس پر احادیث کی کافی زیادہ تعداد موجود ہے۔ مثال کے طور پر اس حوالے سے ایک قرآنی آیت ہے کہ ’عسی أن تکرهوا شیئا ویجعل اللہ فیہ خیرا کثیرا‘ (النساء: ۱۹) ’ہو سکتا ہے تم ان کی کسی بات کو ناپسند کرو اور اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے اسی میں بڑی خیر رکھی ہو۔‘ اسی طرح حدیث نبوی میں ہے کہ ’لا یفرک مؤمن مؤمنہ إن کره منها خلقالرضی منها آخر‘ (صحیح مسلم، کتاب الرضاغ: باب الوصیۃ بالنساء) ’کوئی مؤمن کسی مؤمنہ سے نفرت کر دے اور یہ اختیار نہ کرے، ہو سکتا ہے اس کی کوئی ایک بات اسے ناپسند ہو تو دوسری پسندیدہ بات بھی اس میں موجود ہو۔‘ انہی دونوں کو لے لیا جائے تو معلوم کتنے مسائل حل ہو سکتے اور تعلقات کے کتنے بحران ختم ہو سکتے ہیں، اس لیے کہ ان میں یہ بتایا گیا ہے کہ ایثار و ہمدردی کے ساتھ برداشت کرنے کے اعلیٰ اصول کو نہ بھی اپنانا ہو اور اپنے مفاد اور غرض ہی کے نقطہ نظر سے دیکھنا ہو، تب بھی تجزیہ بہر حال حقیقت پسندانہ اور عملیت پسندانہ ہونا چاہیے۔

یہ تو محض چند مثالیں ہیں، مگر نہ کتنی حدیثیں ہیں جن کا ہماری روزمرہ کی زندگی کی الجھی ڈوروں کے ساتھ بڑا گہرا تعلق ہے، لیکن یہ احادیث تو نہ ہماری تدریسی دنیا میں اجاگر اور بائی لائن ہوتی ہیں اور نہ ہی وعظ و نصیحت کی دنیا میں، اس لیے ہماری تدریس حدیث میں اس بات کی کوشش ہونی چاہیے کہ طلبہ کے اندر اس طرح کی احادیث کو سمجھنے ان سے نتائج اخذ کرنے اور انہیں تطبیقی انداز سے بیان کرنے کی صلاحیت پیدا ہو۔

دین اور انسانیت کی جو بہت اعلیٰ اخلاقی قدریں ہیں، جیسے سچائی، دیانت و امانت، عہد کی پاس داری، دھوکا نہ دینا، اکل اموال الناس بالباطل سے احتراز وغیرہ، ان کے بارے میں قولی احادیث بھی موجود ہیں اور سیرت طیبہ میں ایسی مثالیں بھی موجود ہیں جن سے پتا چلتا ہے کہ ان اقدار کی خاطر بڑی بڑی مصلحتوں کو قربان کیا جاسکتا ہے۔ اس کی ایک واضح مثال حدیبیہ کے معاہدے کی پاس داری کا وہ انداز ہے جو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو جندل اور ابوبصیر کے بارے میں اختیار فرمایا۔ آج بد قسمتی ہے یہودیوں کی طرح مسلمانوں میں بھی ایسے رویے رواج پارے ہیں کہ محض معمولی تاویلوں اور جلیوں سے ان بنیادی اصول و اقدار میں پک پیداکر لی جاتی ہے۔ ایسے لوگ بھی مل جائیں گے جو خیر سے پیشاب کا تو باریک سا چھینٹا بھی بدن یا کپڑوں پر گوارا کرنے کے لیے تیار نہیں ہوتے، لیکن دھوکا، فریب، حق تلفی کے جواز کے لیے معمولی تاویل بھی کافی ہو جاتی ہے۔ جب حدیث کی تدریس میں اعلیٰ اخلاقی قدروں کی اہمیت کے یہ پہلو اجاگر ہوں گے تو انہی طلبہ کے ذریعے، جو کل کے دینی راہنما ہیں، یہ باتیں عام مسلمانوں تک بھی پہنچیں گی۔

حدیث کے عملی اور اخلاقی پیغام کو لوگوں تک پہنچانے اور اس کی تخم ریزی میں زبان و بیان کا مسئلہ بھی بڑا اہم ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ہمارے طلبہ اس زبان اور لہجے میں بات کرنے سے قاصر ہوتے ہیں جسے عام آدمی سمجھ سکے۔ ہمارے ہاں کم و بیش آٹھ سال کے دوران طالب علم جس زبان سے آشنا ہوتا اور استعمال کا عادی ہوتا ہے، اس سے یا تو وہ لوگ مستفید ہو سکتے ہیں جو بہت عرصے سے علما کے ماحول سے وابستہ ہیں یا ایک محدود طبقہ جو خاص قسم کی تقریریں سننے کا عادی ہو چکا ہے۔ ان کے علاوہ لوگوں تک ان کی زبان اور لب و لہجے کے ذریعے ابلاغ بہت مشکل ہوتا ہے۔ اس مسئلے کا تعلق محض حدیث کے ساتھ ہی نہیں، پورے دین کے ساتھ ہے اور مستقل موضوع بحث ہے۔ ہمارے ہاں شخص فی الافاق کے طلبہ

بعض اوقات فتویٰ دکھانے کے لیے لاتے ہیں تو اس کی زبان دیکھ کر حیرت ہوتی ہے کہ اسے سمجھے گا کون؟ ہمارے مدارس کے تدریسی نظام میں زبردس کتاب کے متعلقہ حصے کا ترجمہ کرنا تدریسی عمل کا لازمی جز سمجھا جاتا ہے، لیکن کہنے کو تو یہ اردو میں یا کسی مقامی زبان میں ترجمہ کیا جا رہا ہوتا ہے لیکن درحقیقت وہ ایک بالکل نئی اور منفرد زبان ہوتی ہے جو صرف ان مدارس کی چار دیواری میں ہی پائی جاتی ہے۔ (بقول مولانا زاہد المرشدی کے یہ ان مدارس کی اسپر انٹو ہے) ثانیہ سے لے کر مشکوٰۃ شریف تک حدیث کی جو کتابیں پڑھائی جاتی ہیں، ان میں ترجمہ کرنے کا خاص اہتمام ہوتا ہے، لیکن وہ ترجمہ ایسا ہوتا ہے کہ اگر عام آدمی کے سامنے کیا جائے تو محض ترجمے سے وہ حدیث کا مفہوم اور پیغام حاصل نہیں کر پائے گا، اور چونکہ پوری طالب علمی کے زمانے میں وہ اسی زبان میں ترجمہ کرنے کے عادی ہو چکے ہوتے ہیں، اس لیے ایسی اطلاعات ملتی رہتی ہیں کہ جب انہیں درس حدیث وغیرہ کا موقع ملتا ہے تو اس میں بھی وہ اسی زبان کے استعمال پر مجبور ہوتے ہیں، اور انہیں احساس بھی نہیں ہوتا کہ وہ کوئی نامانوس زبان بول رہے ہیں۔ اس لیے اساتذہ حدیث اور مدارس کے ذمہ داران کو اس پہلو پر بھی خاص توجہ دینی چاہیے اور طلبہ کو اس قابل بنانے کا اہتمام کرنا چاہیے کہ وہ عام مسلمانوں تک حدیث کا پیغام ”لسان قومہ“ کا مصداق بن کر پہنچا سکیں، خواہ وہ اردو زبان ہو، مقامی زبان ہو یا کوئی اور۔ اس مقصد کے لیے طلبہ پر محنت سے پہلے حدیث پڑھانے والے اساتذہ کے لیے باقاعدہ تربیتی کورسز اور وکشاہل کا اہتمام ہونا چاہیے۔ جو حضرات ساہا سال سے ایک انداز میں ڈھل چکے ہیں، ان کے لیے تو خود کو تبدیل کرنا مشکل ہوگا لیکن کسی بھی مرحلے کی حدیث پڑھانے والے نوجوان مدرسین پر اس طرح کی محنت کا رگ ثابت ہو سکتی ہے۔ ان میں سیکھنے اور اخذ کرنے کی صلاحیت بھی زیادہ ہوتی ہے اور ان کی تربیت کے اثرات بھی زیادہ دور رس ہوں گے، ان شاء اللہ۔

﴿۴﴾

ہمارے مدارس سے فارغ التحصیل ہونے والے حضرات، حدیث پر مزید علمی و تحقیقی کام کرنے کے قابل ہو سکیں، اس مقصد کے لیے چند اقدامات ضروری ہیں، خاص طور پر ایسے باصلاحیت اور ذہین طلبہ جن سے مستقبل میں اس نوعیت کے کاموں کی توقع رکھی جاسکتی ہے۔ ان میں سب سے پہلا کام تو یہ ہے کہ طلبہ کے میول و رجحانات کو جانچنے اور اس کی روشنی میں مستقبل کی منصوبہ بندی اور اپنے لیے کسی راہ کو اپنانے کے لیے راہ نمائی کا انتظام ہو۔ کم از کم ثانویہ خاصہ کے آخر تک طالب علم کو اس قابل ہو جانا چاہیے کہ وہ فیصلہ کر سکے کہ اس کو دینی علوم کی کس شاخ کے ساتھ زیادہ مناسبت ہے اور کس نوعیت کے کام اور خدمت کی طرف وہ اپنے اندر رجحان یا اہلیت زیادہ پاتا ہے۔ ہمارے نصاب تعلیم کے حوالے سے بھی یہ صورت حال مستقل طور پر قابل نظر ثانی ہے کہ شروع سے آخر تک تمام طلبہ کو ایک ہی جیسے مضامین اور کتب کی تدریس اور ایک ہی انداز کے امتحانات سے گزرنا ہوتا ہے، اس لیے وفاق کے نظام کے پابند مدارس و جامعات، نصاب کے بارے میں تو میول و رجحانات کے جائزے سے کوئی استفادہ نہیں کر سکیں گے، لیکن غیر نصابی علمی سرگرمیوں کے بارے میں اپنے طلبہ کو راہ نمائی اور مدد و ضرور فراہم کر سکیں گے۔

دوسرا کرنے کا کام یہ ہے کہ بحث و تحقیق کے مناہج و اسالیب اور جدید طریقوں سے منتخب طلبہ کو روشناس کرایا جائے اور عملی کام کرایا جائے۔ اگر چہ اب متعدد جامعات میں دورہ حدیث شریف کے سال میں جو تحقیقی مقالہ لکھوایا جاتا ہے، اسے مالا یدرک کلمہ لایترک کلمہ کے تحت حوصلہ افزا تو قرار دیا جاسکتا ہے، لیکن اس سے خاطر خواہ نتائج عموماً برآمد نہیں ہوتے۔

اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ یہ مشق تمام طلبہ پر یکساں کی جاتی ہے، جبکہ بعض جامعات میں دورے میں طلبہ کی تعداد سینکڑوں میں ہوتی ہے۔ اس وجہ سے وہ طلبہ متعلقہ نگران اساتذہ کی پوری توجہ اور راہ نمائی حاصل نہیں کر پاتے۔ دوسرے بہت سے اساتذہ خود اس میدان کے شنار نہیں ہوتے۔ تیسرے ایک سال میں یہ کام ’شب بھر میں پیدا بھی ہوا مجنون بھی ہوا اور مر بھی گیا‘ کا مصداق ہوتا ہے۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ یہ محنت چند منتخب طلبہ پر کی جائے اور یہ سلسلہ کم از کم خامسہ سے شروع کیا جائے اور تدریجاً انہیں آگے بڑھایا جائے۔

اس سلسلے میں کرنے کا تیسرا کام کمپیوٹر کے حوالے سے ہے۔ کمپیوٹر نے علمی و تحقیقی کاموں کو بہت آسان کر دیا ہے۔ اس کے ذریعے آدمی کو بیٹھے بٹھائے ان معلومات تک رسائی حاصل ہو جاتی ہے جو کسی زمانے میں لم یکنو بالغیہ إلا بشق الأنفس کا مصداق تھیں۔ دینی علوم کے حوالے سے ایسے پروگرام اور مکتبات آگے ہیں جن کے ذریعے لاکھوں روپے مالیت کی کتابیں انسان کی میز پر ہوتی ہیں، جیسے مکتبۃ الفقہ وأصولہ، المکتبۃ الالغیہ فی السنۃ النبویہ، الجامع الکبیر لکتب التراث اور المکتبۃ الشاملۃ وغیرہ۔ اس کے علاوہ عربی زبان میں بیسیوں ایسی ویب سائٹس ہیں جہاں سے بے شمار کتابیں ڈاؤن لوڈ کی جاسکتی ہیں۔ اس کے علاوہ انٹرنیٹ کی سرچ کی آپشن کے ذریعے مثلاً ’گوگل‘ اور ’یاہو‘ وغیرہ سے بہت سی معلومات تک رسائی ممکن ہو گئی ہے۔ اگرچہ اہل فن، حدیث و فقہ وغیرہ کے بارے میں ان مکتبات پر انحصار کو پسند نہیں کرتے، ایک تو اس لیے کہ ان میں اغلاط ہوتی ہیں اور دوسرے اس لیے کہ طالب علم جب تک کتاب کو اپنے ہاتھ میں نہ پکڑے اور اس کے صفحات الٹ پلٹ نہ کرے، اس وقت اس میں فن کے ساتھ صحیح مناسبت پیدا نہیں ہوتی، لیکن پھر بھی کمپیوٹر کی ان سہولتوں کا استعمال بہت بڑے فائدے سے خالی نہیں، بالخصوص کمپیوٹر کے ذریعے تلاش اور بحث کا کام کافی حد تک آسان ہو جاتا ہے (اگرچہ فنی مزاہرت اور مناسبت سے استغنائیں ہو سکتا) اور اس کی مدد سے خود کتب کی طرف مراجعت بھی کافی آسان ہو جاتی ہے۔ دوسرے جو شخص ایک عرصے تک کتابوں میں وقت گزار کر خاص قسم کی مناسبت پیدا کر چکا ہو، اس کے بارے میں یہ دوسرا اشکال بھی باقی نہیں رہتا۔ جہاں تک اغلاط کا تعلق ہے تو اول تو ان مکتبات کے جوئے ایڈیشن آرہے ہیں، ان میں پہلے کے مقابلے میں اغلاط کم ہیں، دوسرے ایک حوالے کو متعدد مکتبات میں دیکھنے سے کافی حد تک صحت کا وثوق ہو سکتا ہے۔ بہر حال کمپیوٹر کے ساتھ حد سے زیادہ حسن ظن اگرچہ غیر مناسب ہے لیکن وقت اور محنت بچانے والی اور زیادہ سے زیادہ معلومات و مواد تک رسائی دلانے والی اس سہولت سے فائدہ نہ اٹھانا بھی ناشکری سے کم نہیں۔

اگرچہ کمپیوٹر کا محض استعمال اتنی بڑی سیکھنے کی چیز نہیں اور انگریزی اور عربی زبانوں سے واقفیت ہو تو یہ خود اپنے بارے میں بہت کچھ سکھا دیتا ہے تاہم باقاعدہ سیکھنے سے طالب علم کا اس کے استعمال کے لیے حوصلہ بڑھ جاتا ہے۔ ہمارے کئی دینی مدارس و جامعات میں اب کمپیوٹر کی تعلیم کا سلسلہ شروع ہو چکا ہے، لیکن ایک تو عموماً وہ بہت سرسری ہوتا ہے، دوسرے بہت سے طلبہ کے ذہنوں میں یہاں بھی کمرشل پہلو غالب ہوتا ہے اور ان کے ذہن میں یہ ہوتا ہے کہ ٹائپنگ اور گرافکس وغیرہ سیکھ کر وہ چار پارچے بنانے کے قابل ہو جائیں گے۔ یہ پہلو بھی افادیت سے بالکل خالی نہیں ہے، لیکن اصل ضرورت اس امر کی ہے کہ چند باصلاحیت طلبہ کو کمپیوٹر کے علمی و تحقیقی استعمال سے متعارف کرایا اور اس کا عادی بنا یا جائے۔ بالخصوص علم حدیث کے حوالے سے اس مشین کی افادیت بہت زیادہ ہے۔ ایک تو اس علم کا مزاج ہی ایسا ہے کہ وہ بحث اور پھیلاؤ کا متقاضی ہے اور اس طرح کے کاموں کے لیے کمپیوٹر بہت مفید ہے۔ آپ اس کو کسی حدیث کا ایک آدھ لفظ دیں یا کسی

راوی وغیرہ کا نام دیں تو چند لمحوں میں اس سے متعلق مواد ہزاروں بلکہ لاکھوں صفحات میں سے ڈھونڈ کر آپ کے سامنے کر دے گا۔ دوسرے اس لیے کہ دینی علوم میں سے جس علم کے متعلق کمپیوٹر پروگرامز پر کام سب سے زیادہ ہوا ہے، وہ حدیث اور اس سے متعلقہ علوم ہی ہیں۔

کسی بھی حدیث پر بحث کے لیے یہ چیز بہت اہم ہوتی ہے کہ اس کی تمام روایات اور طرق سامنے ہوں۔ مدار سند راوی کی تعیین کر کے دیکھا جائے کہ اس کے نیچے کون کون سے راوی کن کن لفظوں کے ساتھ روایت کر رہے ہیں اور اس کی روشنی میں حدیث کے درست لفظ کو متعین کرنے کی کوشش کی جائے۔ عموماً ہوتا یوں ہے کہ پہلے دو تین اور کبھی چار طبقتوں تک تو حدیث غریب ہوتی ہے، یعنی اوپر والے طبقتوں میں سے ہر طبقے میں اسے روایت کرنے والا ایک ہی ہوتا ہے، نیچے کوئی راوی ایسا ہوتا ہے جس کے متعدد تلامذہ وہ حدیث اس سے روایت کر رہے ہوتے ہیں، ان کے نقل کردہ الفاظ اور سیاق میں بعض اوقات فرق بھی ہوتا ہے۔ ایسی صورت میں ان تمام راویوں کی روایات کو مد نظر رکھنا پڑتا ہے۔ یہ بھی دیکھنا پڑتا ہے کہ کون سا راوی ثقاہت اور یادداشت وغیرہ کے اعتبار سے کیسا ہے، کس کو اپنے شیخ کے پاس زیادہ عرصہ رہنے کا موقع ملا، کون اس شیخ کی روایات زیادہ اہتمام سے نقل کیا کرتا تھا، کون سا راوی روایت حدیث میں زبانی یادداشت پر زیادہ اعتماد کرتا تھا اور کون سا تحریر دیکھ کر روایت کرنے کا اہتمام کرتا تھا، کس نے متعلقہ شخص سے بڑھاپے کی کمزوری (اختلاط) سے پہلے استفادہ کیا اور کس نے بعد میں، کون سے لفظ روایت کرنے والے تلامذہ کی تعداد زیادہ ہے وغیرہ وغیرہ۔ ان امور کو دیکھ کر روایت کے لفظ ایک حد تک متعین ہو جاتے ہیں۔ اگرچہ امام ترمذی اور امام ابوداؤد وغیرہ نے بعض مواقع پر اس طرح کی بحثیں کر کے دکھائی ہیں، لیکن حدیث پر کام کرنے والے کو اس کی جا بجا ضرورت پڑتی ہے۔ کمپیوٹر پروگرام اس معاملے میں باحث کی کافی مدد کر دیتے ہیں۔ پھر ایک روایت کے الفاظ پر اس طرح کی بحث و تحقیق کے دوران اسی موضوع کی دیگر احادیث و نصوص کی روشنی میں بھی اسے دیکھنا ہوتا ہے۔ اس طرح کے سب کام کمپیوٹر کے ذریعے نسبتاً آسان ہو جاتے ہیں، لیکن ایک نوآموز شخص کو بہر حال اس سلسلے میں کسی کی راہ نمائی اور نگرانی کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس لیے ضرورت اس امر کی ہے کہ کچھ طلبہ کو کمپیوٹر کے استعمال کا اس انداز سے عادی بنایا جائے کہ وہ اسے اس طرح کے کاموں کے لیے استعمال کر سکیں۔



قرون اولیٰ میں حدیث کی جمع و تدوین اور فقہی استنباطات کا کام جب اپنے عروج کی طرف بڑھ رہا تھا تو حدیث ہی کے بارے میں ایک اور نوعیت کا کام شروع ہوا جسے ہم تین حصوں میں تقسیم کر سکتے ہیں:

(۱) مختلف الحدیث کا علم، یعنی ایک موضوع پر وارد ہونے والی احادیث اگر متعارض نظر آئیں تو انہیں کیسے حل کیا جائے۔

(۲) مشکل الحدیث کا علم، اس کے مفہوم میں مختلف الحدیث کے علاوہ وہ احادیث بھی داخل ہو جاتی ہیں جن پر تجربے، مشاہدے، عقل یا زمانے کے مردوہ علوم کی روشنی میں اعتراض وارد ہوتا ہے یا کسی اور وجہ سے اس کے سمجھنے میں مشکل پیش آ رہی ہوتی ہے۔

(۳) حدیث کی تشریح و وضاحت، خاص طور پر وہ احادیث جن کا براہ راست فقہی احکام سے تعلق نہیں ہے۔

آگے تعبیر کی سہولت کے لیے ان تینوں شاخوں کے لیے ”حدیث کا معنوی پہلو“ کے لفظ استعمال کیے جائیں گے۔



اگرچہ اس نوعیت کے ابتدائی کام میں بعض ایسی شخصیات کا نام آتا ہے جو فقہ کے حوالے سے زیادہ معروف ہوں، جیسے امام شافعی، لیکن بہر حال اپنی بنیادی غایت کے لحاظ سے یہ فقہ الحدیث سے مختلف میدان ہے۔ اس موضوع پر دستیاب تحریروں میں سب سے قدیم امام شافعیؒ (م: ۲۰۴ھ) کی اختلاف الحدیث ہے جو ان کی ”الأم“ کے ساتھ چھپی ہے۔ پھر ابن قتیبہ (م: ۲۷۶ھ)، طحاوی (م: ۳۲۱ھ) اور ابن ابی نورک وغیرہ کے ہاتھوں یہ کام آگے بڑھا۔ مشکل الحدیث پر طحاوی کا کام سب سے مفصل اور ضخیم ہے۔ ان کی کتاب مشکل الآثار آج پوری تو دستیاب نہیں ہے، دستیاب حصے کا تحقیق و تخریج کے ساتھ مطبوعہ نسخہ سولہ جلدوں میں ہے۔ امام طحاوی کے بعد اس موضوع پر اتنا ضخیم کام شاید کوئی اور نہیں کر پایا۔ امام شافعی کی اختلاف الحدیث میں فقہی رنگ غالب تھا، یہی بات طحاوی کی شرح معانی الآثار میں ہے، لیکن ابن قتیبہ کے کام اور طحاوی کی مشکل الآثار نے اس فن کو فقہ الحدیث سے الگ ایک تشخص دے دیا۔ تشریح و توضیح حدیث کے سلسلے کے اولین لوگوں میں مذکورہ ناموں کے علاوہ ابن حبان (م: ۳۵۴ھ) اور معروف شافعی فقیہ ابو عبد اللہ الکلبی (م: ۴۰۴ھ) کا نام خاص طور پر لیا جاسکتا ہے۔ مؤخر الذکر کے اقوال کی خوشہ چینی بعد کے تقریباً تمام شارحین حدیث نے کی ہے۔ امام بیہقی کتاب ”شعب الایمان“ کی بنیاد ہی ابو عبد اللہ الکلبی کی کتاب ہے۔

کہنے کا مقصد یہ ہے کہ جمع و تدوین حدیث کا کام جب کچھ سفر طے کر چکا تو دوسری نوعیت کا کام یعنی حدیث کے معنوی پہلو پر کام بھی شروع ہو گیا۔ درمیان میں کئی صدیاں نقل و نقل یا تہذیب و تخیص کی بھی گزریں۔ پھر جمود کا دور آیا، لیکن اب کچھ عرصے سے حدیث اور علوم حدیث پر کام کو دوبارہ اٹھان مل رہی ہے، بالخصوص عرب دنیا میں کافی کام ہوا ہے اور ہو رہا ہے۔ اس نشا و ثانیہ میں بھی ترتیب قرون اولیٰ والی نظر آرہی ہے۔ اب تک جو کام ہوا ہے، اس میں جمع و ترتیب، حدیث کو سہل التناول بنانا، اسنادی نقطہ نظر سے بحث وغیرہ شامل ہے۔ کئی کتب حدیث جو از ایہ خمول میں تھیں، جدید انداز کی تحقیق و تعلق اور فہارس کے ساتھ مارکیٹ میں آگئی ہیں اور آرہی ہیں۔ پہلے سے متداول کئی کتب نئی فہارس کے ساتھ آگئی ہیں، رجال پر اور رجال کی کتابوں پر خاصا کام ہوا ہے اور ہو رہا ہے۔ جیسا کہ پہلے عرض کیا کمپیوٹر کے حوالے سے عرب دنیا میں ایسے کام ہو چکے اور ہو رہے ہیں کہ جن سے طلبہ و باحثین کے ہاتھ اس علم کی وسیع دنیا کی چابی آگئی ہے، لیکن جس نوعیت کا کام امام شافعی، ابن جریر طبری (تہذیب الآثار میں)، ابن قتیبہ، طحاوی اور حلیبی وغیرہ حضرات سے ہوا تھا، اس پر ابھی زیادہ پیش رفت نہیں ہوئی۔ شاید اللہ تعالیٰ کو یہی منظور ہو کہ پہلی نوعیت کے کام کے ایک خاص مرحلے تک پہنچنے اور مواد تک رسائی آسان ہو جانے کے بعد ہی دوسری نوعیت کا کام شروع ہو، اس لیے کہ اس کام کے لیے جس طرح ذہن و فکر میں عمق اور گہرائی کی ضرورت ہے، وہیں وسعت نظر کی بھی، بالخصوص حدیث کے تمام طرق کو ایک خاص انداز سے جمع کر کے دیکھنے کی، جس کا ذکر پہلے کمپیوٹر کی افادیت کے سلسلے میں ہو چکا ہے۔

یہ بات میں اس لیے بھی عرض کر رہا ہوں کہ مجھے امید ہے کہ اللہ تعالیٰ شاید یہ کام برصغیر سے لیں۔ ایک تو اس لیے کہ یہاں بھی خدمت حدیث کی ایک روایت موجود ہے۔ فواد عبد الباقی کا مفتاح کنوز السنۃ کے مقدمے میں یہ بیان تو مشہور و معروف ہے کہ اگر اس زمانے میں علمائے ہند کی علوم حدیث کی طرف توجہ نہ ہوتی تو بلا و مشرق سے ان علوم کا خاتمہ ہو چکا ہوتا۔ اسی طرح اپریل ۲۰۰۳ء میں کلیۃ الدراسات الاسلامیۃ والعربیۃ دہلی کی طرف سے علوم حدیث پر ہونے والی ایک کانفرنس میں ڈاکٹر صالح یوسف معتوق نے اپنے مقالے کے شروع میں جہاں چودھویں صدی ہجری کے دوران علوم

حدیث سے لائق جہی کا شکوہ کیا ہے، وہیں علمائے برصغیر کا استثناء کرتے ہوئے کہا ہے:

يُسْتثنى من ذلك بلاد الهند، فقد ظهر في القرون الثلاثة الأخيرة فيها نهضة  
نشطة في مجال علوم السنة وشروحها، وظهر فيها أعلام كبار صنفوا كتباً جليلة  
تدل على علو كعبهم ورسوخ قدمهم فيها۔

دکتور صالح یوسف جس دور کی بات کر رہے ہیں، اس میں برصغیر کے اندر کچھ تو اس نوعیت کا کام سامنے آیا جس میں سابقہ شارحین و محدثین سے بہترین انتخاب کر کے اسے عمدہ انداز سے جمع کر دیا جائے۔ اس کی ایک اچھی مثال کے طور پر مولانا عبدالرحمن مبارک پوری کی شرح ترمذی ”تحفة الأوحى“ کو پیش کیا جاسکتا ہے۔ یہ ترمذی کی ایسی مکمل شرح ہے جس سے پوری دنیا میں شاید سب سے زیادہ استفادہ کیا جا رہا ہے۔ حسن انتخاب، حسن ترتیب اور حسن عرض اس کی اہم خصوصیات ہیں جو اکثر مقامات پر نظر آتی ہیں۔ دوسری نوعیت کا کام وہ ہے جو مجتہدانہ انداز کا ہے۔ اس میں شاہ ولی اللہ، مولانا رشید احمد گلگویی، شیخ الہند مولانا محمود حسن دہلوی، مولانا انور شاہ کشمیری اور مولانا شبیر احمد عثمانی جیسے نام بطور مثال پیش کیے جاسکتے ہیں۔ ان میں پیشتر کا کام اگرچہ ذرا غیر منضبط سا ہے، لیکن اس میں حل حدیث، رفع تعارض اور رفع اشکال و اطلاق وغیرہ کے سلسلے میں نئی جہتیں دریافت کی گئی ہیں اور بہت سے مقامات پر جہاں اب تک شارحین حدیث پہنچے تھے، بات کو وہاں سے آگے بڑھانے کی کوشش کی گئی ہے۔ برصغیر میں عمق اور گہرائی اور حدیث کے معنوی پہلو سے زیادہ دلچسپی کی روایت کی وجہ سے ہونا یہی چاہیے کہ معنوی پہلو پر جس کام کی یہاں بات ہو رہی ہے، وہ برصغیر میں انجام پائے، لیکن اس کے ساتھ ناامیدی کا یہ پہلو بھی سامنے آتا ہے کہ ہمارے ہاں اس علم کے ساتھ بے اعتنائی سی ہونے لگی ہے اور اس مبارک علم کے وسیع تر امکانات نظر انداز ہو رہے ہیں۔

عصر حاضر میں مشکل الحدیث سمیت حدیث کے معنوی پہلو پر کام کو آگے بڑھانے کی ضرورت بھی بڑھ گئی بلکہ چیلنج کی شکل اختیار کی گئی ہے اور اس کام کے لیے آسانیاں اور امکانات بھی زیادہ ہو گئے ہیں۔ ضرورت تو اس لیے بڑھ گئی ہے کہ نظام کائنات سے متعلق احادیث میں جن موضوعات پر بات کی گئی ہے، ان میں سے کئی چیزوں کے بارے میں گزشتہ زمانوں میں پیشتر طبعی علوم یا تو خاموش تھے یا ان کے پیش کردہ نظریات محض تخمینوں پر مبنی تھے، اس لیے ان نظریات کو، بجا طور پر علمی اعتبار سے غیر ثابت شدہ قرار دے دیا جاتا تھا۔ اب ان میں سے کئی امور پر جدید سائنس نے نہ صرف سکوت توڑا ہے بلکہ محض تخمینوں کی بجائے تجربے اور استقراری نظریات پیش کر دیے ہیں۔ اب گویا ان میں سے کئی امور عقلی ثبوت کے اس درجے تک پہنچ چکے ہیں جس سے نقل صحیح کا تعارض نہیں ہو سکتا۔ اب احادیث مبارکہ میں دی گئی معلومات اور ان سائنسی نظریات کا تقابلی مطالعہ ضروری ہو گیا ہے۔ اب ان نظریات کو غیر ثابت شدہ کہہ کر نہ ماننے والی بات چلنے والی نہیں۔ اسی طرح سوشل سائنسز میں اب عقلی اعتبار سے مجرد عقلی مقدمات ملانے کو کافی نہیں سمجھا جاتا بلکہ اکثر باتوں کو ان کے نتائج و آثار کے حوالے سے پرکھا جاتا ہے، اور آثار و نتائج پر کھنے کے لیے خالص اندازوں اور تخمینوں کی بجائے شماریاتی طریقوں پر بھی انحصار کیا جاتا ہے۔

معنوی پہلو کے اس کام کے امکانات بڑھنے اور آسانیاں پیدا ہونے کا سب سے پہلا مظہر تو یہ ہے کہ اس نوعیت کے کام کی سب سے پہلی سیڑھی ہر ہر حدیث کے تمام طرق و روایات کو یکجا کرنا اور اسی موضوع پر دیگر روایات کو جمع کرنا ہے۔ اس کام کے لیے آج کے دور نے بڑی سہولتیں پیدا کر دی ہیں۔ اس آسانی کا دوسرا مظہر یہ ہے کہ پہلے بہت سی احادیث

ایسی تھیں جنہیں حل کرنے کے لیے مروجہ طبی علوم سے کوئی مدد نہیں ملتی تھی جبکہ آج سائنس کے مختلف شعبوں میں نئی دریافتوں، تحقیقات اور ایجادات نے بہت سی احادیث کو سمجھنا آسان کر دیا ہے، اس لیے کہ کئی جگہوں پر آج کی سائنسی تحقیق کے نتائج وہی باتیں ہیں جو چودہ صدیاں پہلے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمادی تھیں۔

اس کی ایک معروف مثال نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے وہ ارشادات ہیں جن میں بخار کو ایک حرارت قرار دے کر اس کا علاج پانی بتایا گیا ہے۔ اس دور کی طب کے لیے یہ بات بڑی عجیب و غریب تھی۔ بعض لوگوں نے تو اس دور کی طب کی بنیاد پر نعوذ باللہ اس حدیث پر اعتراضات بھی کیے۔ محدثین کے ہاں بھی اس حدیث کی تشریح کے حوالے سے کئی سوالات زیر بحث آئے، مثلاً یہ کہ پانی سے بخار کو ٹھنڈا کرنے کی یہ بات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر پانی کے بارے میں فرما رہے ہیں یا صرف آب زم زم کے بارے میں، اس لیے کہ بعض روایات میں زم زم کا ذکر بھی ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ جہاں آپ نے زم زم کا ذکر فرمایا، آیا وہ صرف اس لیے تھا کہ اس وقت آپ مکہ مکرمہ میں بات فرما رہے تھے اور اہل مکہ کے لیے سب سے آسانی سے دستیاب ہونے والا پانی یہی تھا۔ برکت کا پہلو اضافی تھا اور آپ کا اصل مقصد عمومی طور پر پانی کا یہی اثر بیان کرنا تھا، یا آپ کے اس ارشاد کا تعلق ہی محض برکت کے پہلو سے ہے، طبی علاج بیان کرنا آپ کا مقصد ہی نہیں تھا، اس لیے آپ کا یہ ارشاد صرف زم زم کے بارے میں ہے، باقی پانیوں پر اس کا اطلاق درست نہیں ہے۔ شارحین حدیث کے ہاں دونوں نقطہ نظر پائے جاتے ہیں۔ (فتح الباری، کتاب الطب: باب الحجی من فح جنم) اسی طرح ایک صحابیہ اور صدیق اکبر کی صاحب زادی اسماء سے اس پر عمل کی یہ شکل نقل کی گئی ہے کہ وہ مریض پر پانی کے چھینٹے مارا کرتی تھیں۔ اس بنیاد پر بھی یہ سوال اٹھایا گیا ہے کہ بخار کا پانی سے علاج ایک طبی مسئلہ ہے یا ”المنثرۃ“ اور عملیات و منتر قبیل کی کوئی چیز ہے۔ بعض حضرات نے اسے ”المنثرۃ“ کی ایک جائز شکل قرار دیا ہے۔ (حوالہ بالا)

دونوں سوالوں کا جائزہ لینے کے لیے سب سے پہلا کام تو کرنے کا ہے کہ حدیث کے تمام سیاق و سباقات اور الفاظ کو سامنے رکھا جائے۔ محدثانہ انداز کے اس عمل کے نتیجے میں بھی یہی بات درست معلوم ہوتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر پانی کے بارے میں یہ بات فرما رہے ہیں اور ظاہری اسباب کے نظام اور طب کے حوالے سے ہی یہ بات فرما رہے ہیں۔ اس محدثانہ بحث کی تفصیل کا تو یہ موقع نہیں ہے۔ اصل مقصد یہ عرض کرنا ہے کہ حدیث کی تشریح میں جو مختلف احتمالات تھے، ایک محدثانہ بحث جس احتمال کی طرف جاتی دکھائی دیتی ہے، جدید میڈیکل سائنس بھی یہی کہتی ہے اور اب طبی طور پر تسلیم شدہ ہے کہ مریض کا درجہ حرارت کم کرنے کا اہم ترین ذریعہ پانی ہے۔ اس طرح سے حدیث کے معنوی پہلو پر کام کے سلسلے میں جدید سائنس بھی ہماری مدد کر سکتی ہے۔

اس کی ایک اور مثال میں یہ عرض کروں گا کہ متعدد صحابہ نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کیا ہے کہ بچہ کبھی اپنے باپ پر جاتا ہے اور کبھی ماں پر، اس کی وجہ کیا ہے؟ یہ بھی احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت تک کے مروجہ علم بالخصوص جزیرہ عرب میں مروجہ علم کے پاس اس سوال کا کوئی جواب نہیں تھا، اس لیے متعدد یہودی علماء نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ سوچ کر یہ سوال کیا کہ اس کا جواب کوئی نبی ہی دے سکتا ہے۔ آپ نے اس کے جواب میں جو بات ارشاد فرمائی، وہ کچھ اس طرح ہے: ”إذا سبق ماء الرجل ماء المرأة نزع الولد إليه وإذا سبق ماء المرأة ماء الرجل نزع الولد إليها“۔ ان لوگوں کے لیے یہ بات نئی تھی کہ مردوں کے علاوہ عورت کا بھی کوئی ایسا جز ہوتا ہے جو

استقرارِ حمل میں کردار کرتا ہے۔ عام طور پر سمجھا یہی جاتا تھا کہ عورت کا کردار محض یہ ہے کہ اس کا رحم بچے کی نشوونما اور تخلیق کا محل ہے، استقرارِ حمل صرف مرد کے نطفہ سے ہوتا ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک تو یہ بات متعارف کروائی کہ عورت کا بھی جزو تولید ہوتا ہے اور استقرارِ حمل میں مرد کے مادہ تولید کی طرح اس کا بھی کردار ہوتا ہے۔ (گویا عورت کا کردار جز ہونے کا بھی ہے اور محلِ تخلیق ہونے کا بھی، ماں کا حق باپ سے زیادہ ہونے کی شاید ایک وجہ یہ بھی ہو) دوسری بات اس حدیث میں یہ کہی گئی کہ مرد و عورت میں سے جس کا جزو تولید سبقت حاصل کر لے، بچہ اس کی طرف جاتا ہے۔ مذکورہ روایت میں اس سلسلے میں سبقت کے لفظ ہیں، جب کہ اسی طرح کی حدیثوں میں آنحضرت سے ”علو“ کے لفظ بھی مروی ہیں، یعنی جس کا جزو تولید غالب آجائے، بچہ اس کی طرف جاتا ہے۔ حافظ ابن حجر عسقلانی نے قرطبی سے نقل کیا ہے کہ جن روایات میں ”علو“ کا لفظ ہے، وہاں بھی مراد غالب آنا نہیں بلکہ سبقت یعنی پہلے آنا ہے۔ بظاہر اس کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ اس دور میں ان دونوں میں سے کسی کے غلبے کا تصور ممکن نہیں تھا۔ یہ بات البتہ سوچی جاسکتی تھی کسی کا مادہ تولید کسی خاص جگہ پر پہلے پہنچ جائے اور کسی کا بعد میں۔ اسی کو وہ سبقت کا مصداق سمجھ رہے ہیں۔ ابن حجر کی گفتگو سے معلوم ہوتا ہے کہ غلبے کا تصور صرف یہی ہو سکتا تھا کہ کسی کے مادہ تولید کی مقدار زیادہ ہو۔ اگر اس حوالے سے روایات کو دیکھیں تو اس مضمون کی حدیثیں سرسری تلاش کے نتیجے میں پانچ صحابہ سے مروی ہیں: انس، ثوبان، عائشہ، ابن عباس اور ابن مسعود رضی اللہ عنہم۔ ان میں سے حضرت انس کی روایتیں دو طرح کی ہیں اور دونوں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے الگ الگ موقعوں کے ارشادات ہیں۔ ایک میں وہی سبقت کے لفظ ہیں جو اوپر گزرے، جبکہ دوسری روایت حضرت انس سے قنادہ روایت کر رہے ہیں اور قنادہ سے سعید بن ابی عروبہ۔ سعید کو شک ہے کہ ”سبق“ کے لفظ ہیں یا ”علا“ کے۔ اس کے علاوہ باقی چاروں صحابہ کی روایات میں ”علو“ کے لفظ ہیں۔ اب قرطبی نے جو سبقت کے لفظوں کو اصل قرار دیا اور علو کے لفظوں کو اس کے تابع قرار دیا، ممکن ہے اس کی وجہ یہ ہو کہ یہ بخاری کے لفظ ہیں، لیکن اس کے علاوہ قرطبی کے اس قول کو اختیار کرنے کی وجہ بھی قرین قیاس معلوم ہوتی ہے کہ اس دور میں ”ماء الرجل“ یا ”ماء المرأة“ کے غلبے اور علو کا تصور بہت مشکل تھا، جبکہ مجموعی روایات سے پتا چلتا ہے کہ ”علو“ کے الفاظ نظر انداز کیے جانے کے قابل نہیں ہیں۔ آج جدید علم الایضہ (Embryology) اور علم المورثات (Heredity) یا جینیات (Genetics) کے علم کی روشنی میں دیکھیں تو ایک طرف تو یہ نظر آئے گا کہ ان حدیثوں میں صدقاتوں کی ایک دنیا چھپی ہوئی ہے، اور یہ حدیثیں جس طرح عبداللہ بن سلام جیسے یہودی علما کے لیے آپ کی نبوت کی دلیل تھیں، آج بھی آپ کا معجزہ ہیں۔ دوسری طرف سے یہ نظر آئے گا کہ مرد و عورت میں سے دونوں کے کروموسمز میں موجود جین نئے بچے کی خصوصیات کا فیصلہ کرتے ہیں۔ اس عمل میں ان میں پائی جانے والی خصوصیات میں تفاوت ہونے کی صورت میں بعض بروے کار آجاتے اور موثر ہوتے ہیں، یہی ان کا ”علو“ ہے۔ مثلاً ایک کے جینز میں قدر لہبا ہونے کی خصوصیت ہے اور دوسرے میں چھوٹا ہونے کی، تو ایک جین ایکٹو (active) اور بروے کار ہوگا اور دوسرا موجود تو رہے گا لیکن غیر موثر۔ اگلی کسی نسل میں وہ موثر ہو جائے گا اور دوسرا غیر موثر۔ (اسی کو ایک حدیث مبارک میں ”لعل عرفا نزعہ“ کے لفظوں سے تعبیر کیا گیا ہے) اس لیے ”علو“ کے الفاظ والی روایات کو دوسری روایات کے تابع کرنے کی ضرورت جو بعض قدیم شارحین نے محسوس کی تھی، اس کی ضرورت نہیں ہے، بلکہ حدیث کے ان لفظوں کو اپنے ظاہر پر ہی رکھا جانا چاہیے، اس لیے کہ اب ثابت ہو چکا ہے کہ بچے میں باپ والی خصوصیات ہوں یا ماں والی،

اس میں ”علو“ کا بھی کردار ہے۔ جب حدیث کے الفاظ ہو، ہوامر واقعہ پر منطبق ہو رہے ہیں تو ان کی توجیہ یا انہیں اپنے ظاہر سے ہٹانے کی ضرورت ختم ہو جاتی ہے۔ البتہ حافظ ابن حجر نے یہاں ایک بڑا اہم نکتہ یہ اٹھایا ہے کہ سوال یہاں دراصل دو ہیں۔ ایک یہ کہ بچے کے اپنے دوھیال یا نھیاں کے مشابہ ہونے کی وجہ کیا ہے، دوسرا یہ کہ بچے کے مذکر یا مؤنث ہونے کی وجہ کیا ہے۔ ابن حجر کی یہ بات اس لیے اہم ہے کہ بعض احادیث کے سیاق سے اول الذکر سوال زیر بحث معلوم ہوتا ہے اور بعض سے مؤخر الذکر۔ ابن حجر نے یہ بھی بڑی اہم بات کہی ہے کہ مذکر و مؤنث ہونے کے معاملے سے متعلق ”سبقت“ کے الفاظ ہیں، اور جہاں مشابہت کا سوال ہے، وہاں ”علو“ کو اپنے معنی پر ہی رکھا جانا چاہیے۔ اب یہاں سے ہمارے لیے غور کا ایک اور دروازہ کھلتا ہے، وہ یہ کہ ماء الرجل اور ماء المرأة سے کیا مراد ہے؟ تو ممکنہ طور پر اس کے دو مطلب ہو سکتے ہیں۔ ایک یہ کہ ماء المرأة سے عورت کا جزو تولید یعنی اس کا بیضہ اور ماء الرجل سے مرد کا جزو تولید یعنی جڑو ثَم ہے۔ دوسرا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ ماء المرأة کے معنی ہیں بچی کی پیدائش کا باعث بننے والا کروموسوم یعنی Y Chromosome اور ماء الرجل کے معنی ہیں لڑکے کا باعث بننے والا کروموسوم یعنی X Chromosome، اور اس معاملے کا تعلق صرف مرد کے کروموسومز سے ہوتا ہے، اس لیے کہ یہ دو قسم کے کروموسوم صرف مرد کے مادہ تولید میں ہوتے ہیں۔ مرد کے بے شمار کروموسوم بیضہ سے ملنے کے لیے دوڑتے ہیں، ان مختلف کروموسومز میں جو آگے نکل کر بیضہ کے ساتھ ملاپ کرنے میں کامیاب ہو جاتا ہے، نتیجہ اس کے مطابق ہوتا ہے اور یہی اس کی پہل اور سبقت ہے، البتہ بچے کے ماں یا باپ کے مشابہ ہونے یعنی ماں یا باپ والی خصوصیات کا حامل ہونے میں ماء الرجل اور ماء المرأة کے پہلے معنی مراد ہیں، یعنی عورت اور مرد کا جزو تولید، اور ”علو“ سے مراد بعض جنین کا موثر اور بروے کار ہونا ہے، لہذا حافظ کی یہ بات بڑی وزنی ہے کہ سبقت اور علو دونوں باتیں اپنی اپنی جگہ درست ہیں۔

اسی سلسلے میں ایک مثال یہ بھی پیش کی جاسکتی ہے کہ بعض احادیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا بعض ایسے مناظر کو دیکھنا منقول ہے جو صدیوں پہلے ہو چکے ہیں، مثلاً حضرت یونس علیہ السلام کا خاص قسم کی اونٹنی پر خاص حالت میں تلبیہ پڑھتے ہوئے ایک جگہ سے گزرنا، اسی طرح کا معاملہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے بارے میں دیکھنا۔ بعض لوگوں کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جنت یادوزن میں دیکھا۔ آپ نے جنت میں حضرت بلال رضی اللہ عنہ کے قدموں کی آہٹ سنی، آپ نے ام سلمہ کو جنت میں دیکھا۔ جو واقعات صدیوں پہلے ہو چکے، انہیں آپ نے کیسے دیکھ لیا؟ اس سے زیادہ حیرت کی بات یہ ہے کہ جو واقعہ ابھی ہوا ہی نہیں بلکہ اسے مستقبل میں ہونا ہے، وہ آپ نے کیسے دیکھ لیا؟ اس کی محدثین نے مختلف توجیہات کی ہیں۔ صوفیہ نے اس طرح کی احادیث کے حل اور مختلف سوالوں کے جواب کے لیے صورتالیہ یا اجسامالیہ کا تصور پیش کیا۔ آج آڈیو اور ویڈیو ریکارڈنگ کی ایجاد نے یہ سب کچھ سمجھنا بہت آسان کر دیا ہے۔ قرآن وحدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آنے والے تمام واقعات لوح محفوظ اور ام الکتاب (The Mother Disk or Unaccessible Disk) میں لکھوا رکھے ہیں۔ پہلے یہ سمجھا جاتا تھا کہ لکھنے کا تعلق صرف نص (text) سے ہوتا ہے اور لوح محفوظ میں آنے والے واقعات صرف عبارت کی شکل میں لکھے ہوئے ہوں گے، لیکن یہ بات بھی عین ممکن ہے کہ لوح محفوظ کا یہ ریکارڈ عبارت کے علاوہ سمعی و بصری یعنی آڈیو ویڈیو شکل میں بھی ہو، چنانچہ آج کل کمپیوٹر کی زبان میں ان سب چیزوں کے لیے write کرنے کا لفظ بولا جاتا ہے۔ انسان تو صرف ہو چکے واقعات کی آڈیو ویڈیو ریکارڈنگ محفوظ کر

سکتا ہے، لیکن کیا بعید کہ اللہ تعالیٰ کے پاس لوح محفوظ وغیرہ میں آئندہ ہونے والے واقعات کی بھی مکمل آڈیو ویڈیو وغیرہ محفوظ ہوں۔ اس تک اگرچہ کسی کی رسائی ممکن نہیں، لیکن جس کے بارے میں اللہ تعالیٰ چاہیں، اسے ان واقعات میں سے بعض کے کچھ کلپس دکھاسکتے ہیں۔ عالم الغیب فلا یظہر علی غیبہ أحدًا، إلا من ارتضى من رسول فإنه یسلک من بین یدیه و من خلفه رصدا (الحج: ۲۶، ۲۷) ہو سکتا ہے کہ صوفیہ کا اجساد مثالیہ کا تصور اسی طرح کے کسی معاملے سے تعلق رکھتا ہو، واللہ اعلم بالصواب۔ اس طرح کے موضوعات پر رابطہ العالم الاسلامی کی ذیلی تنظیم بیئۃ الإعجاز العلمی فی القرآن والسنة نے عربی اور انگریزی زبانوں میں کافی کام کرایا ہے جو کتابی شکل میں بھی دستیاب ہے اور انٹرنیٹ پر بھی۔ حدیث کے طلبہ اور متخصصین کو اس سے استفادہ کرنا چاہیے۔

بخار کے علاج، جنین والی احادیث اور عالم غیب کے ان مشاہدات والی احادیث کی مثالوں سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ احادیث کے تمام طرق و روایات کو جمع کرنے اور دیگر علوم سے استفادے کے ذریعے حلیہ حدیث یا حدیث کے معنوی پہلو پر کام کرنے میں کس طرح مدد مل سکتی ہے۔ یہ بات صرف طبعی علوم کے ساتھ، جنہیں عرف عام میں سائنس کہا جاتا ہے، مخصوص نہیں ہے، بلکہ دیگر متعدد علوم کا بھی یہی حال ہے۔ مثال کے طور پر جن احادیث میں پیشین گوئی کے طور پر دیگر اقوام کے ساتھ مسلمانوں کے تعلقات کے بارے میں بات ہوئی ہے، ان کو سمجھنے کے لیے تاریخ اور جغرافیہ کا اتنا علم ضروری ہے جن سے ان اقوام کے بارے میں ضروری معلومات حاصل ہو سکیں۔ قرب قیامت کے بارے میں احادیث میں ”روم“ کا تذکرہ بہت کثرت سے ملتا ہے، جبکہ اس وقت روم نام کی کوئی طاقت دنیا میں موجود نہیں ہے۔ جو رومی سلطنت تھی، اس کے مشرقی اور مغربی حصے دونوں کبھی کے ختم ہو چکے۔ اب قرب قیامت میں ”روم“ کی ممکنہ صورت کیا ہو سکتی ہے، نیز نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں عربوں کے ہاں ”روم“ کن کو کہا جاتا تھا، یہ جاننے کے لیے رومی تاریخ سے موٹی موٹی واقفیت ضروری ہے۔ اس کے مختلف ادوار کیا تھے، مغربی اور مشرقی حصوں میں تقسیم، عیسائیت اور رومیٹ کا ملاپ اور اس کے اثرات، مغربی رومی سلطنت کا خاتمہ اور شارلمین (Charlemagne 742-814) اور اوتو (Otto 912-973) وغیرہ کے ہاتھوں اس کے احیا کی کوششیں اور ان کے کوششوں کے محرکات، مشرقی رومی سلطنت (بیزنطینی سلطنت) کا خاتمہ وغیرہ، اس طرح کی چیزوں سے واقفیت ان احادیث کے سمجھنے میں کافی مددگار ہو سکتی ہے۔

﴿۶﴾

فہم حدیث کے سلسلے میں ایک اہم مسئلہ بعض تعبیرات کے اجمال کا ہوتا ہے۔ اس کے پیش نظر نہ رہنے کی وجہ سے بعض اوقات فہم حدیث میں کافی مشکل پیش آتی ہے۔ ویسے تو اس اصول کی ضرورت ہر زمانے میں رہی ہے، لیکن عصر حاضر میں حدیث پر کام کرتے ہوئے اس کا پیش نظر ہونا بہت ضروری ہے، جیسا کہ آگے ذکر کی جانے والی مثالوں سے واضح ہوگا۔ بات درحقیقت یہ ہے کہ انسان کا دماغ اپنے محسوسات اور مشاہدات کا اسیر ہوتا ہے، اسی کے مطابق کسی دور کے محاورات جنم لیتے ہیں، اور انسان کو اس کے مشاہدے سے ماورا کسی چیز کے بارے میں بتانا ہو تو بھی اس کے مشاہدات و محسوسات اور اس کے محاورے کا ہی سہارا لینا پڑتا ہے۔ بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ متکلم کے پیش نظر کوئی ایسی حقیقت ہوتی ہے جو کم از کم تا حال اس کے مخاطب کے سامنے نہیں ہوتی، بلکہ اس کی محسوس اور مشاہد دنیا سے بہت ماورا ہوتی ہے۔ ایسی صورت میں متکلم کے لیے ابلاغ ایک مسئلہ ہوتا ہے۔ یہ مسئلہ ضروری نہیں کہ متکلم کی ابلاغی صلاحیت کی کمزوری سے پیدا ہو،

بلکہ عین ممکن ہے کہ متکلم تو اس کے لیے موزوں ترین تعبیرات پر قادر ہو، لیکن وہ تعبیر مخاطبین کے لیے سود مند نہ ہو۔ ایسے موقع پر یا تو مجاز کا سہارا لینا پڑتا ہے اور اس حقیقت کے مشابہ ترین چیز کسی کا استعارہ اختیار کر لیا جاتا ہے، یا اس میں کسی قدر اجمال باقی رہنے دیا جاتا ہے جس کا بیان خود واقعہ یا کسی زمانے کی معلومات کی ترقی سے ہو جاتا ہے۔ اسی طرح کسی ٹھیٹھ حقیقت کے اظہار اور محاورے میں تعارض کی صورت میں اگر اس حقیقت کا بیان بذات خود مقصود نہ ہو یا اصولیین کی اصطلاح میں اس حقیقت کا بیان ”ما سین لہ الکلام“ نہ ہو تو ایسی صورت میں محاورے کے پہلو کو ترجیح دی جاتی ہے تاکہ اصل مقصود کا ابلاغ درست طریقے سے ہو سکے۔ نصوص میں اس کی بیسیوں مثالیں ملتی ہیں۔

کسی زمانے میں یہ بحث چلتی رہی ہے کہ انسان کی عقل اور اس کی سمجھ بوجھ کا تعلق دل سے ہے یا دماغ سے۔ مسلمان مفکرین میں بھی یہ مسئلہ زیر بحث رہا ہے۔ کئی حضرات متکلمین نے اسے دل کا کام قرار دیا ہے، جبکہ جدید کی طرح قدیم اطباء اسے دماغ کا وظیفہ قرار دیتے تھے۔ امام ابوحنیفہ سے بھی یہ بات نقل کی گئی ہے۔ بظاہر امام صاحب نے اس مسئلے میں اپنی رائے کا اظہار نہیں کیا بلکہ انہوں نے یہ محسوس کیا کہ یہ شریعت کا کوئی مسئلہ ہی نہیں ہے، ایک طبی مسئلہ ہے اور جس فن کا مسئلہ ہو، اس میں اسی کے ماہرین پر اعتماد کرنا چاہیے۔ جہاں تک ان نصوص کا تعلق ہے جن میں سمجھنے اور غور کرنے کی نسبت دل کی طرف کی گئی ہے، ان میں بنیادی طور پر تعبیر کا وہی اصول کار فرما ہے جس کا ابھی ذکر ہوا۔ ظاہر ہے کہ یہ کوئی بھی نہیں کہے گا کہ نصوص کا مقصود اصلی بطور عضو دل کا وظیفہ بیان کرنا ہے۔ اصل مقصود غور و فکر کی صلاحیت کو استعمال کرنے کی دعوت دینا ہے، عضو اس کے لیے جو بھی استعمال ہو۔ محاورے میں چونکہ ایسے موقع پر دل ہی کی طرف نسبت کی جاتی تھی، اس لیے اسی محاورے کو اصل مقصود کے ابلاغ کے لیے استعمال کر لیا گیا، اور اس بات کی ضرورت محسوس نہیں کی گئی کہ پہلے محاورے کی اصلاح کر کے اصل مقصود سے توجہ ہٹائی جائے۔ میں اس کی یہ مثال دیا کرتا ہوں کہ جدید سائنس میں طے شدہ ہے کہ سوچنے سمجھنے کی طرح انسانی جذبات کا محل بھی دماغ ہی ہوتا ہے۔ اب سائنس کا ایک استاد جو اپنے طلبہ کو دلیلوں سے سمجھاتا ہے کہ یہ سب کچھ دماغ سے ہوتا ہے، اس کے جذبات کو کسی سے ٹھٹھس پہنچے تو وہ کبھی یہ نہیں کہے گا کہ تمہارے اس طرز عمل سے میرا دماغ دکھا ہے، وہ یہی کہے گا میرا دل دکھا ہے۔ وہ یہ تو کہے گا کہ میرا دل ٹوٹا ہے، یہ نہیں کہے گا کہ دماغ ٹوٹا ہے۔ بیگم کا پکا ہوا کھانا اگر پسند نہیں ہے تو یہ کہے گا میرا اسے کھانے کو دل نہیں چاہ رہا، یہ نہیں کرے گا کہ پہلے لیکچر دے کر اسے سمجھائے کہ چاہنے کا تعلق دل سے نہیں دماغ سے ہوتا ہے، پھر اسے یہ بتائے کہ فلاں چیز کھانے کو میرا دماغ چاہ رہا ہے اور فلاں کو نہیں چاہ رہا۔

دجال کی احادیث میں اس کے گدھے کا ذکر ہے کہ وہ غیر معمولی بڑا ہوگا، اس کی رفتار بھی غیر معمولی ہوگی، خاص طور پر اس کے کانوں کے بارے میں آتا ہے کہ وہ بہت بڑے ہوں گے۔ یہاں پر بھی تعبیر کے اسی مسئلے کا اطلاق ممکن ہے۔ ہو سکتا ہے وہ گدھا ہی ہو لیکن خرق عادت طور پر اتنا بڑا ہو، ہو سکتا ہے کہ اس وقت تک جینیٹک انجینئرنگ اتنی ترقی کر جائے کہ اتنے بڑے بڑے گدھے پیدا ہونے لگیں، ہو سکتا ہے گدھے سے مراد جہاز ہو، لیکن ظاہر ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم پر پوری حقیقت منکشف بھی ہو اور آپ کو یہ بھی معلوم ہو کہ اس زمانے میں اسے ہوائی جہاز کہا جائے گا یا کوئی نام ہوگا، تب بھی آپ اگر یہ لفظ بولتے تو عصر حاضر تک بلکہ شاید دجال کے زمانے تک وہ لفظ ”متشابہات“ میں سے رہتا۔

اسی اصول کا اطلاق نظام کائنات سے متعلق کئی احادیث پر بھی ہو سکتا ہے۔ مثال کے طور پر حدیثوں میں زمین و آسمان کا درمیانی فاصلہ بیان کیا گیا ہے۔ یہ فاصلہ بعض روایات میں تقریباً ستر سال کی مسافت اور بیشتر میں پانچ سو سال کی مسافت

بیان کیا گیا ہے۔ اب اُس دور کے اعتبار سے ایک دن کی مسافت کو لیا جائے تو وہ تقریباً سولہ میل بنتی ہے، اور سال ۳۶۵ دن کا بھی لگائیں تو ایک سال کی مسافت ۸۵۴۰ میل بنتی ہے۔ اس طرح ستر سال کی مسافت ۴۰۸۸۰۰ میل اور پانچ سو سال کی مسافت ۲۹۲۰۰۰۰ میل بنتی ہے۔ اس سے کہیں زیادہ تو سورج کی زمین سے مسافت ہے۔ یہ حساب تو اونٹوں کی رفتار سے تھا۔ اگر گھوڑوں کی رفتار سے بھی حساب لگایا جائے تو یہ عدد اگر چہ زیادہ ہو جائے گا، لیکن تب بھی جو عدد سامنے آئے گا، وہ آج کے خلائی علم کے لحاظ سے، جس میں فاصلوں کی پیمائش میں نوری سال بھی چھوٹے محسوس ہو رہے ہوں، کوئی بہت بڑا عدد نہیں ہوگا، اس لیے کہ ایک نوری سال ہمارے سالوں کے اعتبار سے کھربوں سال کا ہوتا ہے اور اکثر ستارے زمین سے کئی نوری سال کے فاصلے پر ہیں، بلکہ کئی تو سیکنڈوں، ہزاروں یا اس سے بھی زیادہ نوری سالوں کے فاصلے پر واقع ہیں، اور یہ بات بھی مشاہدے میں آچکی ہے کہ یہ سب ستارے آسمان سے نیچے ہیں۔ ان کے راستے میں کوئی آسمان موجود نہیں ہے۔ (اسی سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے سفر معراج کی عظمت کے ایک پہلو کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ اتنے مختصر وقت میں اتنا طویل فاصلہ طے فرمایا کہ ہماری گنتیاں تاحال اس کے شمار سے عاجز ہیں) اس لحاظ سے مذکورہ حسابات سے دیکھا جائے تو پانچ سو سال کی مسافت کوئی بڑی مسافت نظر نہیں آتی، یہ تو آسمانوں سے بہت نیچے پوری ہو جاتی ہے۔ بات دراصل یہاں بھی وہی ہے کہ ان احادیث کا اصل مقصود اس کائنات کی وسعت کو بیان کرنا ہے۔ اس وقت کے لحاظ یہ تعبیر بھی اس مقصد کے لیے کافی تھی۔ جہاں تک اصل پوری حقیقت کا تعلق ہے تو یہ کہنا پڑے گا کہ ان حدیثوں میں اگرچہ وہ بھی بیان ہوئی ہے اور اصل حقیقت کے اعتبار یہ تعبیرات امر واقعہ پر منطبق ہوتی ہیں، لیکن ہمارے اعتبار سے اس طرح کی روایات میں دو طرح کا اجمال ہے جو آج تک بھی برقرار ہے۔ ایک یہ کہ رفتار کس چیز کی؟ اونٹوں کی، گھوڑوں کی، آواز کی، روشنی کی جس سے نوری سال ناپا جاتا ہے یا کسی اور چیز کی جس سے آج کا انسان بھی ناواقف ہے؟ دوسرے یہ کہ سال تو کسی چیز کی گردش کا نام ہے، زمین کا سال اور ہے دیگر سیاروں کا اور، کہکشائوں کے اور۔ ضروری نہیں کہ یہاں زمین کا سال ہی مراد ہو، اتنی وسیع کائنات میں نہ معلوم کون کون سے سال ہوں گے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ پوری کائنات، جس کی وسعتوں سے آج کا انسان بھی ناواقف ہے، اس کی عمومی گردش کے اعتبار سے کوئی مجموعی سال ایسا ہو جو ابھی تک انسان کے علم میں نہ آئے ہو۔ آخرت کا تو ایک سال نہیں، صرف ایک دن دنیا کے پچاس ہزار سالوں کا ہوگا۔ حاصل یہ کہ پانچ سو سال کی مسافت میں سال کون سا مراد ہے اور ایک سال میں کس چیز کا مسافت طے کرنا مراد ہے، اس حوالے سے حدیث میں تاحال اجمال موجود ہے اور جیسا کہ پہلے عرض کیا گیا، یہ اجمال متکلم کی ابلاغی قدرت کی کمی کی وجہ سے نہیں، مخاطب کی رعایت کی وجہ سے ہے، لیکن اس اجمال کے باوجود اصل مدعا اور پیغام واضح ہے کہ اللہ تعالیٰ کی بنائی ہوئی یہ کائنات بہت بڑی اور وسیع ہے۔ عین ممکن ہے کسی زمانے میں انسان کا علم ایسی جگہ پہنچ جائے جہاں یہ اجمال یا اس اجمال کے بعض حصے باقی نہ رہیں۔



## ہم - دنیا بھر کے تنازعات کے امپورٹر!

عالم عرب میں اس وقت جو عوامی تحریکیں چل رہی ہیں، وہ جہاں پوری دنیا کی توجہ کا مرکز ہیں، وہیں پاکستان سمیت عالم اسلام کی ان سے دلچسپی ایک فطری امر ہے۔ تاہم ان تحریکوں نے خلیجی ریاستوں میں پہنچ کر کسی قدر فرقہ وارانہ رنگ بھی اختیار کر لیا ہے یا یہ رنگ انہیں دے دیا گیا ہے۔ اس کے نتیجے میں پاکستان کے اندر اس مسئلے کے حوالے سے کسی قدر کشیدگی کا عنصر بھی آ رہا ہے۔ پہلے تو بحرین اور سعودی عرب کے بعض واقعات یا مسائل کی وجہ سے ایک فریق نے سعودی عرب کے فرماں روا خاندان کے خلاف نفرت آمیز بیہرز لگانے کا سلسلہ شروع کیا۔ اس کے جواب میں دوسرے فریق نے نہ صرف یہ کہ سعودی حکومت اور نظام کی حمایت میں بلکہ ایک مخصوص فرقے اور پاکستان کے ایک ہمسایہ ملک کے خلاف ایک مہم شروع کر دی۔ مئی کے مہینے میں پاکستان میں جو سنگین واقعات رونما ہوئے، ان کے نتیجے میں قومی طور پر تو یہ مسئلہ دب گیا ہے، لیکن اخبارات کے اندرونی صفحات کی بعض چھوٹی چھوٹی سرخیوں سے، جنہیں بعض اوقات نظر انداز کرنا آسان یا مناسب نہیں ہوتا، یہ خدشہ پیدا ہو رہا ہے کہ کہیں یہ سلسلہ دوبارہ نہ چل نکلے۔ مجھے خود اس مسئلے کے بارے میں کسی موقف کی حمایت یا مخالفت میں تو کچھ عرض نہیں کرنا، البتہ مسئلے کی نوعیت اپنے ملک کے عمومی رویے، جس کا تعلق فریقین کے ساتھ ہے، کے بارے میں کچھ عرض کرنا ہے۔

اس مسئلے کے اہم فریق ایران اور سعودی عرب سمیت خلیج کی بعض دولت مند سنی ریاستیں ہیں۔ دونوں فریقوں کے حوالے سے مسئلے کے کچھ تو بین الاقوامی پہلو ہیں اور کچھ کا تعلق ان ملکوں کے اندرونی حالات سے ہے۔ ایران جس خطے میں واقع ہے، وہاں دنیا کی ایک عظیم سلطنت یعنی کسریٰ کی سلطنت یا ساسانی سلطنت قائم رہی ہے۔ اس سلطنت کا ارد گرد کے علاقوں پر اثر و رسوخ بھی رہا ہے۔ خصوصاً خلیج کی متعدد ریاستوں کے علاقے تاریخی طور پر اس سلطنت کے زیر اثر رہے ہیں۔ ایران کی قومی نفسیات میں یہ بات اب بھی جاگزیں ہے، اس کے اثرات ظاہر ہے کہ ایران کی خارجہ پالیسی میں بھی ہو سکتے ہیں۔ یہ اتفاق ہے کہ موجودہ ایران کی آبادی کا بڑا حصہ اہل تشیع سے تعلق رکھتا ہے اور شیعیت ہی ایران کا سرکاری مذہب یا فرقہ ہے۔ لیکن ایرانی نفسیات کے مذکورہ پہلو کو فرقہ وارانہ کی بجائے اس کے قومی یا نسلی تناظر میں دیکھنا شاید زیادہ مناسب ہو۔ چنانچہ ایران ایک سیکولر سٹیٹ بھی بن جاتا ہے، تب بھی بظاہر یہ بات اس کی سائیکس کا کسی نہ کسی طرح حصہ

رہے گی کہ وہ اس نسل سے تعلق رکھتے ہیں جس نے ساسانی سلطنت جیسی عظیم سلطنت قائم کی تھی جو خلیج کے بیشتر حصوں پر اپنا اثر و رسوخ رکھتی تھی۔ یہی پہلو ایران کے حوالے سے عرب ریاستوں میں خطرے کا احساس پیدا کرتا ہے۔ خاص طور پر جبکہ اس کے ساتھ یہ حقیقت بھی ملائی جائے کہ عرب خلیجی ریاستوں کے مقابلے میں معاشی اعتبار سے کمزور ہونے کے باوجود فوجی طاقت اور سائنس و ٹیکنالوجی میں ایران ان ریاستوں سے کہیں فائق ہے۔ فوجی اور سائنسی طور پر مضبوط ایران کا ایک قومی احساس تقاریر اور عربوں کا اسے اپنے لیے خطرہ محسوس کرنا موجودہ مسائل کی ایک وجہ ہے۔

اگر اس مسئلے کے داخلی پہلو کو دیکھیں تو ایران اگرچہ ایک جمہوریہ کہلاتا ہے، لیکن اس کے ساتھ ہی انقلاب کے بعد سے وہ ایک مذہبی ریاست ہے، بلکہ شاید یہ کہنا غلط نہ ہو کہ ایک طرح سے تھیوکریسی کی حامل ریاست بھی ہے۔ ساتھ ہی یہ بھی حقیقت ہے کہ ایران میں بڑی تعداد میں وہ طبقہ بھی موجود ہے جو موجودہ سیٹ اپ یا نظام سے خوش نہیں ہے اور وہ ایران میں زیادہ شخصی آزادیوں کا اور ایک خاص فرقہ ہی کے مذہبی طبقات کے ریاستی امور میں گہرے اثر و رسوخ میں کمی کا خواہاں ہے۔ ان میں وہ لوگ بھی شامل ہیں جو اصلاح پسند کہلاتے ہیں اور بظاہر وہاں کی غیر شیعہ آبادی کی ہمدردیاں بھی اصلاح پسندوں ہی کو حاصل ہوں گی۔ اصلاح پسندوں کی طاقت کا اندازہ صدر احمدی نژاد کے دوسرے انتہائی متنازع انتخابات سے لگایا جاسکتا ہے۔ وہی ایران جو بعض دیگر ملکوں میں جمہوریت اور شخصی حقوق کی بات کرتا ہے، خود اس میں حکومت کے خلاف بات کرنے والوں کے ساتھ جو سلوک روا رکھا جاتا ہے، اس کی تفصیل یہاں ذکر کرنے کی ضرورت نہیں۔ ایران میں خود ایک منتخب صدر مذہبی اشرافیہ کے سامنے کنتا بے بس ہے، اس کا اندازہ گذشتہ ہفتوں کے واقعات سے بخوبی لگایا جاسکتا ہے اور اس سے پتا چلتا ہے کہ وہاں کتنی جمہوریت ہے اور کتنی تھیوکریسی۔ ظاہر ہے اس ساری صورت حال پر وہاں کے عوام نظر رکھے ہوئے ہیں اور اگلے انتخابات میں وہ اپنا کوئی بھی فیصلہ دے سکتے ہیں۔ جو عوام رضا شاہی بادشاہت ختم کر سکتے ہیں، وہ کسی وقت آیت اللہی بادشاہت بھی ختم کر سکتے ہیں۔ حاصل یہ کہ ایران کی مذہبی اسٹیبلشمنٹ کے لیے اندرونی حقیقی عوامی خطرہ موجود ہے، ایسے میں خطے میں فرقہ وارانہ تناؤ کی فضا اس اسٹیبلشمنٹ کے لیے بہت سازگار ہے۔ اس سے وہ اپنے ملک کے اکثریتی فرقے کو یہ باور کرانے میں کامیاب ہو جاتی ہے کہ ان کے ہم مذہب لوگوں کو شدید خطرات لاحق ہیں اور موجودہ سیٹ اپ ان خطرات میں اس فرقے کی بھرپور مدد کر رہا ہے۔ اس طرح سے اصل اندرونی مسئلے سے اپنے عوام کی توجہ ہٹانے میں اسٹیبلشمنٹ کو سہولت ہو جاتی ہے۔

اندرونی حالات کے اعتبار سے تقریباً یہی معاملہ عرب ملکوں کا ہے۔ طویل عرصے سے ان ملکوں میں شخصی حکومتوں کی موجودگی کی وجہ سے وہاں شخصی آزادیوں کی صورت حال ناقابل رشک ہے۔ ایک عرصے تک تو دولت کی فراوانی اور دیگر وجوہات کی بنیاد پر کام چلتا رہا، لیکن جدید ترین ذرائع ابلاغ و مواصلات اور نئی نسل کے باہر کی دنیا سے رابطے اور تناؤ کے نتیجے میں بالخصوص بغیر تیل کے عرب ملکوں کی حالیہ عوامی تحریکات نے تیل والے عرب ملکوں کے نوجوانوں کے ذہن میں بھی ایک نئی بیداری پیدا کی ہے جسے زیادہ عرصے تک شاید نظر انداز نہ کیا جاسکے۔ مثال کے طور پر سعودی عرب میں عورت کے ڈرائیونگ کرنے پر پابندی ہے۔ چھپلے دنوں ایک خاتون نے جو یقیناً سعودی عرب سے باہر کسی ملک میں رہی ہوگی اور وہیں سے ڈرائیونگ سیکھی ہوگی، خود کار ڈرائیونگ کر کے اس کی ویڈیو کو یوٹیوب پر اپ لوڈ کر دیا جس پر اس کے خلاف باقاعدہ مقدمہ

قائم ہوا۔ مقدمے میں ذکر کردہ جرائم میں ملک کو بدنام کرنے کی کوشش بھی شامل ہے۔ اس کے بعد یہ خبر آئی ہے کہ کچھ خواتین نے ایک اور وقت متعین کر کے یہی کام کیا ہے۔ اب ان کے خلاف کیا ہوگا، یہ معلوم نہیں، لیکن ظاہر ہے کہ سعودی نظام کب تک نئی نسل کو یہ باور کرائے گا کہ عورت کا ڈرائیونگ کرنا خلاف اسلام ہے؟ سعودی عرب نے جو ہم دین دوسروں ملکوں کو سپلائی کیا ہے، اس کا بنیادی نکتہ یہی ہے کہ کسی کے اجتہاد یا استنباط کو ماننے کی بجائے خود قرآن وحدیث سے حکم شرعی جاننا چاہیے۔ اب ظاہر ہے کہ نوجوان نسل یہ پوچھے گی کہ عورت گاڑی نہیں چلا سکتی، یہ کون سی آیت یا حدیث میں آتا ہے؟ یہ تو محض ایک مثال ہے، وگرنہ شخصی آزادیوں پر قدغنوں اور دینی امور پر ایک خاص طبقے کی اجارہ داری پر بہت کچھ کہا جاسکتا ہے۔

کہنے کا مقصد یہ ہے کہ عرب ممالک میں شخصی آزادیوں کے حوالے سے موجودہ نظام سے اکتاہٹ پیدا ہونا یہ حقیقی مسئلہ ہے جس سے نمٹنے کا ایک آسان راستہ وہاں کی اسٹیبلشمنٹ کے پاس یہ ہے کہ کسی بیرونی خطرے کا ہوا کھڑا رہے۔ اس کے لیے موجودہ شیعہ سنی یاعرب ایران تناؤ کافی کارآمد ہو سکتا ہے۔ چنانچہ چند نئے پہلے راقم الحروف نے حرین شریفین کی حاضری کے موقع پر اس کے اثرات محسوس کیے۔ پہلی حاضریوں کے موقع پر عموماً وہاں پر موجود پاکستانیوں کی زبان پر مواطن (سعودی شہری) اور اجنبی کے درمیان روارکھی جانے والی تمیز ہوتی تھی اور اس حوالے سے وہ کافی شکوہ کننا نظر آتے تھے، لیکن اس دفعہ کم از کم دینی ذہن رکھنے والے پاکستانیوں کی زبان پر شیعہ خطرے کی بات تھی جس کا مطلب یہ ہوا کہ تناؤ کی اس صورت حال نے ان کے لیے حقوق کے مسئلے کو پس پشت ڈال دیا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ صورت حال کسی بھی ملک کے حکمران سیٹ اپ کے لیے آئیڈیل ہوتی ہے۔ حاصل یہ کہ موجودہ تناؤ کی کیفیت ایران اور تیل والے عرب ملکوں دونوں کی اسٹیبلشمنٹ کے لیے اندرونی مسائل کے حوالے سے سود مند ہے۔

یہاں جو بات اصل میں عرض کرنا مقصود ہے، وہ یہ ہے کہ بنیادی طور پر یہ مسئلہ ان ملکوں کے اندرونی مسائل کا ساخشانہ ہے یا بعض علاقائی مسائل کا۔ ایک پاکستانی کو کسی بھی وجہ سے ان میں سے ایک فریق سے ہمدردی بھی ہو سکتی ہے، اس حوالے سے وہ اظہار رائے بھی کر سکتا ہے، لیکن بہر حال بنیادی طور پر یہ پاکستان کا مسئلہ نہیں ہے۔ ماضی کے تجربات کے پیش نظر جس چیز کا خطرہ ہے اور جس حوالے سے احتیاط کی ضرورت ہے، وہ یہ ہے کہ کہیں یہ جنگ پاکستان کی سرزمین پر منتقل نہ ہو جائے۔ ایرانی ہوں یا عرب، وہاں کے شیعہ ہوں یا سنی، انہیں اپنے معاملات میں کسی پاکستانی شیعہ یا سنی کی مدد یا اس کے جلسے جلوس کی ضرورت نہیں ہے۔ ان مسائل سے نمٹنے کے ان کے اپنے طریقے ہیں جنہیں وہ اچھی طرح جانتے ہیں۔ ویسے بھی پاکستان کی سرزمین پر پہلے ہی اتنے مسائل اور اتنے تنازعات موجود ہیں کہ ہم مزید کسی تنازع کو در آمد کرنے کے متحمل نہیں ہو سکتے۔

ایک صاحب سے، جو اس سارے معاملے کو شیعہ سنی تناظر ہی میں دیکھ رہے تھے، میں نے کہا کہ اگر واقعی یہ سنی شیعہ مسئلہ ہے تو سعودی عرب جیسے ملکوں کو چاہیے کہ پاکستان، بنگلہ دیش اور انڈیا جیسے ملکوں سے آئے ہوئے مسلمانوں کو، خاص طور پر جو بیسیوں سالوں سے وہاں مقیم ہیں، جلد از جلد اپنے ہاں کی شہریت دے دیں کیونکہ ان کی بڑی اکثریت سنی ہے، اس لیے اس سے وہاں سنیوں کو تقویت حاصل ہوگی۔ حرین کا صدیوں سے یہ کردار رہا ہے کہ جو لوگ

مشاہیر اہل علم سے ان کے اوطان میں جا کر استفادہ نہیں کر سکتے تھے، حج و عمرہ ایسے علما سے ایسے لوگوں کے استفادے کا پڑا اہم ذریعہ ہوتا تھا۔ اب موجودہ نظام میں نہ صرف یہ کہ حرمین کا صدیوں کا یہ کردار نہیں رہا بلکہ اس کی شدت سے حوصلہ شکنی کی جا رہی ہے۔ مخصوص سوچ کے حامل لوگوں کے علاوہ، خواہ وہ کتنا بھی بڑا عالم ہو، اس سے سرسری ملاقات، زیارت یا محض مفاصلہ کرنے والوں کی کچھ تعداد ہو جائے تو وہاں کے ادارے چونکا ہو جاتے ہیں۔ پہلے بھی یہ صورت حال تھی، لیکن اس دفعہ کی حاضری میں راقم الحروف نے اس حوالے سے مشاہیر اہل علم کو پہلے سے کہیں محتاط پایا کہ حتی الامکان میل ملاقات سے گریز کیا جائے۔ خواہ یہ بات ایران اور سعودی عرب دونوں کو حامیوں کو کڑوی لگے، لیکن حقیقت بہر حال یہی ہے کہ ایران اپنے انقلاب کو اسلامی انقلاب کہتا ہے، لیکن عملاً وہاں اسلام کی نہیں، ایک مخصوص فرقے کی حکومت ہے۔ اسی طرح سعودی عرب لاکھ اپنے ہاں مکمل شریعت نافذ کرنے کا دعویٰ کرے، وہاں شریعت کی نہیں، اسلام اور شریعت کے حوالے سے محض ایک سوچ کی حکمرانی ہے۔

ایک عرصے سے پاکستانی معاشرہ دنیا بھر کے تنازعات کا بہت بڑا سپورٹر بنا ہوا ہے۔ ہمارے دو پڑوسی ملکوں میں الگ الگ وقتوں میں انقلاب آئے، ان دونوں کو خالص اسلامی اور مثالی انقلاب قرار دے کر پاکستان میں درآمد کرنے کی کوشش یا بات کی گئی۔ اسی کی دہائی میں ایران عراق یا ایران عرب جنگ شروع ہوئی۔ یہ جنگ ایران عراق سرحد پر اتنی شدت سے نہیں لڑی گئی جتنی پاکستان کے گلگت بلتستان میں لڑی گئی۔ ان دو ملکوں کی سرحد پر جنگ ختم ہونے کے باوجود بھی ہمارے ہاں یہ لڑائی جاری رہی اور اس میں اتنی قیمتی جانوں کا ضیاع ہوا جو تاج بیان نہیں۔ امریکانے عرب دنیا میں اپنے بعض مہروں کے ذریعے ایسے حالات پیدا کیے جنہیں بہانہ بہا کر اس نے خطے میں اپنی فوجیں اتارنے کا فیصلہ کیا۔ سعودی عرب سمیت بعض عرب ملکوں نے اپنی کئی مجبوریوں کی وجہ سے امریکی فوجوں کو اڈے دیے، یہ اس خطے میں امریکا کے حسی وجود (physical existence) کی سب سے پہلی شکل تھی۔ اس پر ایک سعودی مجاہد اسامہ بن لادن نے صدائے احتجاج بلند کی اور بجاطور پر کہا کہ اگر محض صدام کے خطرے سے نمٹنے کے لیے امریکی فوجوں کو اڈے دیے گئے ہیں تو اس مسئلے کے کئی متبادل حل بھی موجود ہیں۔ لیکن اس کی ایک نہ سنی گئی، بلکہ اس کے شاہی خاندان کے ساتھ دیرینہ تعلقات کشیدہ ہو گئے۔ اسامہ کا اصل درد جزیرہ عرب سے امریکی فوجوں کو نکالنا تھا، لیکن یہ وہاں کے شاہی نظام کا کرشمہ تھا کہ امریکیوں کی بجائے خود اسے جزیرہ عرب سے نکل کر اور جزیرہ عرب سے غیر مسلم فوجوں کے نکلنے کا مشن لے کر در بدر ہونا پڑا۔ دوسری طرف مصر میں جمال عبدالناصر اور اس کے خلفائے ہاتھوں الاخوان المسلمون اور دیگر اسلام پسندوں کو جس وحشانہ سلوک کا سامنا کرنا پڑا، اس کے رد عمل میں ایک تکفیری سوچ وجود میں آئی۔ اس سوچ کی خود مصر میں دال نہ گئی اور خود خوانیوں نے پراسن جدوجہد کا راستہ اختیار کرنے کو ترجیح دی اور آج انہیں اپنی بروقت درست پالیسیاں اختیار کرنے پرفخر اور خوشی ہے، اس لیے کہ مصر میں آنے والی تبدیلی میں، جس کی تائید القاعدہ بھی کرتی ہے، اخوان کا بڑا حصہ ہے۔ لیکن سعودی عرب اور مصر میں پیدا ہونے والی اس سوچ اور آئیڈیالوجی کو، جسے اپنی سرزمین میں خاص جگہ نہیں ملی، ہمارے خطے نے بخوشی درآمد کر لیا اور یہ دیکھنے کی بھی زحمت گوارا نہیں کی کہ اس آئیڈیالوجی کا ہماری اپنے برصغیر کی دینی جدوجہد کی روایت اور سوچ سے کتنا تعلق ہے۔ جزیرہ عرب سے امریکیوں کے اخلاک مشن درمیان میں رہ گیا اور بات پتانہیں کہاں سے کہاں پہنچ گئی۔ سعودی عرب اور مصر جہاں

سے یہ سوچ اور شخصیات آئیں، آج وہ ملک اطمینان سے بیٹھے ہیں اور ہم سب کچھ بھگت رہے ہیں۔ ہم چونکہ ہر کواٹھی کے مال کے امپورٹر ہیں، اس لیے آج جو لوگ اسامہ کو ایک ہیہ و قرار دے کر ان کی شہادت پر احتجاج کر رہے ہیں، وہی لوگ اسامہ کی بات نہ ماننے والے، اسے سعودی عرب کی شہریت سے محروم کرنے والے، اس کے اثاثے منجمد کرنے والے اور آخر میں اس کی لاش تک کو وصول کرنے سے انکار کرنے والے نظام کے حق میں بھی جلسے جلوس کر رہے ہیں۔ ایک طرف وہ لوگ بھی ہمارے ہیروز ہیں جو موجودہ مسلمانوں حکومتوں کے خلاف خروج تک کو جائز کہتے ہیں اور اس نظام کے بھی حامی نظر آتے ہیں جو اپنے علما سے یہ کہلواتا ہے کہ کسی حکومت کے خلاف پر امن مظاہرہ کرنا بھی گناہ ہے۔ دونوں باتوں میں تضاد سہی، لیکن ہیں تو دونوں امپورٹرز اور ہم ٹھہرے امپورٹرز مال کے سب سے بڑے قدر دان اور خریدار۔

ہمارے ارباب علم و دانش حضرات کے لیے یہ بات سوچنے اور ہمارے نوجوانوں کے ایک طبقے کو سمجھانے کی ہے کہ کب تک ہم دنیا بھر کے تنازعات کو اپنے ہاں درآمد کرتے رہیں گے؟ کیا خود اپنے پاس بجلی، گیس وغیرہ کی طرح تنازعات کی بھی قلت ہوگئی ہے کہ ہم نے سوچا کہ اگر ہم کہیں سے بجلی اور گیس درآمد نہیں کر پا رہے تو کم از کم تنازعات درآمد کر کے اس خلا کو تو پورا کر لیں تاکہ بجلی اور گیس وغیرہ کی قلت سے تنگ آئے ہوئے لوگوں کو اپنا بال نکالنے کا کوئی ذریعہ تو ملے! آئین بر طرف، واقعی ہمارے لیے یہ لمحہ فکریہ ہے کہ بے تحاشا درآمد کی اس پالیسی نے ہمارے ملک کو کس حد تک پہنچا دیا ہے۔ کیا اس ملک کی اس ناگفتہ بہ حالت کے اثرات بد یعنی تعلیم و دعوت پر نہیں پڑیں گے؟

(بشکر یہ ماہنامہ قیام، اسلام آباد)

الشریعہ اکیڈمی گوجرانوالہ کی نئی مطبوعات

متون حدیث پر اعتراضات و اشکالات

\_\_\_\_\_ ایک تحقیقی مطالعہ

از قلم: ڈاکٹر محمد اکرم ورک

اطراف — دینی تعبیر کے چند نئے گوشے

مجموعہ مقالات: میاں انعام الرحمن

[صفحات: ۶۷۲ - قیمت: ۳۵۰ روپے]

(دونوں کتابیں نومبر ۲۰۱۱ء کے آخر تک دستیاب ہوں گی۔ ان شاء اللہ)

## مولانا ڈاکٹر محمود احمد غازی

### کچھ یادیں، کچھ تاثرات

[۳ اکتوبر ۲۰۱۰ء کو الشریعہ اکادمی گوجرانوالہ میں منعقدہ تعزیتی نشست سے خطاب

جسے مصنف کی نظر ثانی اور اضافوں کے ساتھ پیش کیا جا رہا ہے۔]

نحمدہ و نصلی علی رسولہ الکریم، اما بعد!

جیسا کہ برادر معمار صاحب بتلا رہے تھے، طے شدہ پروگرام کے مطابق اس وقت ڈاکٹر محمود احمد غازی سے ہم سب نے مستفید ہونا تھا اور انتظار میں تھے کہ کب وہ وقت آئے گا کہ ہم ڈاکٹر صاحب کی گفتگو کے سحر میں مبتلا ہوں گے۔ تقریباً دو ہفتے پہلے جب مجھ سے عمار صاحب نے رابطہ کیا اور پوچھا کہ اتوار کی صبح کو آئیں گے یا ہفتہ کی شام کو تو شاید پہلے میری ترجیح یہ ہوتی کہ صبح کو وہاں سے نکلوں گا، لیکن جب انہوں نے بتایا کہ ڈاکٹر صاحب شام کو آجائیں گے تو میں نے بھی تقریباً ذہن بنا لیا تھا کہ ہفتہ شام کو آجاؤں گا اور ڈاکٹر صاحب سے مستفید ہونے کا موقع مل جائے گا اور اگلے دن بھی ڈاکٹر صاحب کا پورا بیان اول سے آخر تک سنیں گے۔ انتظار میں لمحے گزر رہے تھے۔ آج اتوار کا دن ہے۔ پچھلے اتوار کی صبح ساڑھے سات کے قریب ایک صاحب کا فون آیا کہ ڈاکٹر صاحب اس دنیا سے رخصت ہو گئے ہیں۔ وہ جو انتظار کے لمحے چل رہے تھے، اب وہ انتظار یک دم ایک حسرت بن کر رہ گئی۔ ایسی ناگہانی خبر تھی کہ اس پر یقین کرنا مشکل تھا۔ دو تین حضرات نے فون پر اطلاع دی، پھر بھی اطمینان نہیں ہو رہا تھا۔ خیال ہوا کہ ان کے بھائی ڈاکٹر غزالی صاحب سے رابطہ کر لوں، لیکن ایسی خبر تھی کہ ان سے رابطہ کرنے میں بھی ڈر لگ رہا تھا۔ خدا نخواستہ اگر خبر غلط ہوئی تو! لیکن دل کڑا کر کے ان سے پوچھا۔ انہوں نے سلام کا جواب دیتے ہی کہا: ”مولانا! دعا فرمائیے، بھائی صاحب دنیا سے رخصت ہو گئے ہیں۔“

جیسا کہ عمار صاحب ابھی ڈاکٹر صاحب کے بارے میں فرما رہے تھے کہ ڈاکٹر صاحب ہمہ جہت شخصیت تھے، سب کا مشترکہ اثاثہ تھے اور ہر پہلو سے، صرف علم ہی نہیں، علم و عمل اور کردار ہر پہلو سے ایک جامع شخصیت تھے۔

ڈاکٹر صاحب مرحوم کو اللہ تعالیٰ نے بے شمار اور متنوع کمالات سے نوازا تھا۔ وہ اپنے وقت کے بہت بڑے عالم دین، جدید و قدیم کے جامع اسلامی اسکالر، بہت اچھے مقرر، مصنف و محقق، ماہر تعلیم، منتظم اور نہ جانے کیا کچھ تھے۔ رسمی طور پر تو عام طور پر کہہ ہی دیا جاتا ہے کہ فلاں صاحب کے جانے سے بہت بڑا خلا پیدا ہو گیا ہے، لیکن غازی صاحب کی رحلت سے جو خلا پیدا ہوا، علمی اور دینی حلقوں کو جو نقصان پہنچا، دینی تعلیم و تحقیق کے مستقبل کے بارے میں سوچنے والوں کو جو دھچکا لگا، اسے اس طرح کے رسمی جملوں سے تعبیر کرنا ممکن نظر نہیں آتا۔ کہنے والے صحیح کہا ہے:

وماکان قیس ھلکھ ھلکھ واحد و لکنہ بنیان قوم قد تھدّم

[قیس کا مرنا ایک آدمی کا مرنا نہیں۔ ایک پوری قوم کی عمارت منہدم ہو گئی ہے۔]

ہمارے درمیان جناب ڈاکٹر شہزاد اقبال شام صاحب موجود ہیں۔ ان کو ڈاکٹر صاحب کی رفاقت کا شرف حاصل رہا ہے۔ وہ ان کی زندگی کے پرت ہمارے سامنے کھولیں گے اور ڈاکٹر صاحب کے علم و عمل کے اعتبار سے کئی خوبیاں جو اب تک راز ہیں، وہ کھل کر سامنے آئیں گی۔ اسی طرح ہمارے محترم مخدوم و بزرگ جناب مولانا زاہد الراشدی صاحب موجود ہیں۔ کہتے ہیں کہ ”ولی راوی می شناسد“، ولی کو ولی ہی پہچانتا ہے۔ اسی طرح کہتے ہیں کہ ”جو ہر کو جو ہری ہی جانتا ہے“۔ مولانا راشدی جیسے جوہری اور ولی ہمیں بتلائیں گے کہ ڈاکٹر صاحب کتنا قیمتی اثاثہ تھے۔ میں تو ایک طالب علم ہوں، اپنے چند تاثرات پیش کرنے پر اکتفا کروں گا۔

اس موقع پر مجھے ایک بات یاد آ رہی ہے۔ ہمارے چھوٹے بھائی مفتی محمد مجاہد شہیدؒ، وہ بھی اسی طرح دہشت گردی کا نشانہ بنے تھے جیسا کہ آج یہاں آ کر معلوم ہوا کہ ڈاکٹر فاروق خان بھی دہشت گردی کا نشانہ بن گئے اور انہیں شہید کر دیا گیا ہے، انا للہ وانا الیہ راجعون۔ اللہ تعالیٰ ان کی مغفرت فرمائے اور جو اجر رحمت میں جگہ عطا فرمائے۔ مفتی محمد مجاہدؒ کی شہادت کے کچھ عرصہ بعد حضرت مولانا مفتی زین العابدینؒ [معروف مبلغ تبلیغی جماعت و بانی دارالعلوم، فیصل آباد] تعزیت کے لیے تشریف لائے۔ جن دنوں ان کی شہادت ہوئی، اس وقت وہ بیرون ملک سفر پر تھے۔ جب سفر سے واپس آئے تو گھر جانے کی بجائے سیدھا ایئر پورٹ سے جامعہ اداہیہ میں تشریف لائے اور طلبہ اور اساتذہ سے خطاب فرمایا۔ جن حضرات نے حضرت مفتی صاحبؒ کی گفتگو سنی ہے، ان کو یاد ہوگا کہ حضرت مفتی صاحب کے بیان کی تمہید بہت دلچسپ اور شاندار ہوتی تھی۔ اس میں تبلیغی رنگ بھی ہوتا تھا اور مفکرانہ بھی۔ مجھے ان کے الفاظ تو اچھی طرح یاد نہیں ہیں، لیکن انہوں نے بات اس طرح شروع کی۔ فرمایا:

”اللہ جل جلالہ کو انسان سے بہت محبت ہے اور اللہ تعالیٰ یہ چاہتے ہیں کہ انسان کی قدر کی جائے۔ پھر جس میں

جتنے کمالات ہوں، اللہ تعالیٰ چاہتے ہیں کہ اتنی ہی اس کی قدر کی جائے۔ جب کسی بندے کی اس طرح قدر نہیں کی

جاتی جس طرح قدر کی جانی چاہیے تھی تو بعض اوقات اس نعمت کو اللہ تعالیٰ جلد واپس لے لیتے ہیں۔“

میں یہ تو نہیں کہتا کہ ڈاکٹر صاحب کی قدر نہیں کی گئی۔ الحمد للہ ایک حد تک ان کی قدر کی گئی اور ان سے استفادہ کیا گیا ہے، لیکن غالباً یہ کہنا صحیح ہوگا کہ ہم لوگوں نے انہیں صحیح طور پر بروقت پہچانا نہیں تھا۔ ان کی خوبیوں کی طرف جو آج ہماری توجہ ہوئی، کہیں پہلے ہونی چاہیے تھی اور یہ شاید ہمارا عمومی المیہ ہے کہ صحیح وقت پر ہمیں بندے کی قدر نہیں ہوتی۔ آج بھی اللہ کے فضل و کرم سے بہت سے قابل قدر لوگ موجود ہوں گے۔ اللہ تعالیٰ ہمیں ان کی قدر اور ان سے استفادے کی توفیق عطا فرمائے۔ چند دن پہلے جب مولانا زاہد الراشدی صاحب فیصل آباد شریف لائے تو میں نے ان سے عرض کیا کہ ایک تو عمر کے اس حصے میں آپ کو سفر زیادہ آرام دہ کرنا چاہیے، دوسرے ایک رفیق سفر بھی ساتھ ہونا چاہیے، بلکہ اگر ایسا ذی استعداد نوجوان عالم جو کمپیوٹر کا استعمال بھی جانتا ہو، بالخصوص اچھی رفتار سے ٹائپ کر سکتا ہو، آپ کے ساتھ رہے۔ دوران سفر جب موقع ملے، آپ اسے املا کراتے رہیں اور وہ لپ ٹاپ پر لکھتا جائے۔

مولانا چند سال پہلے بطور لطیفہ کے بتا رہے تھے کہ ان کے ایک پوتے کے سامنے کچھ مہمانوں نے ذکر کیا کہ آپ کے دادا بہت بڑے اسکالر ہیں۔ اس پر اس نے (جو کہ اس وقت بہت چھوٹا ہوگا) کہا کہ بنے پھرتے ہیں بڑے صحافی، کمپیوٹر تو استعمال کرنا آتا نہیں! اب پوتا صاحب کی تازہ ترین رائے معلوم نہیں کہ کیا واقعی مولانا اسکالر کی امتحان میں پاس ہو گئے یا نہیں! پاس ہو بھی گئے ہوں تو اس عمر میں اعصاب کمپیوٹر پر کام کے کہاں متحمل ہوتے ہیں۔ بہر حال میں نے مولانا سے عرض کیا کہ اس طرح سے بہت سے لکھنے پڑھنے کے کام جو محض اسفار کی وجہ سے نہیں ہو پاتے، وہ ہو جائیں گے اور آپ کے بہت سے افادات جلد لوگوں تک پہنچنے کے قابل ہو جائیں گے۔ اگرچہ اس پر مولانا کا جواب تھا کہ بہت سے دعوت دینے والے مدارس خود مالی اعتبار سے کمزور ہوتے ہیں، ان کی دعوت پر انکار بھی نہیں کر سکتا اور ان پر زیادہ بوجھ بھی نہیں ڈال سکتا۔ خیر یہ تو ضمناً بات آگئی، اصل بات یہ عرض کر رہا تھا کہ کسی کی خوبیوں سے صحیح وقت پر استفادے کی ہمارے ہاں روایت ہونی چاہیے۔

میری غازی صاحب سے پہلی شناسائی اس زمانے میں ہوئی جب میں ۱۹۸۵ء میں بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد میں زیر تعلیم تھا۔ اس زمانے میں ڈاکٹر صاحب یونیورسٹی ہی کے ذیلی ادارے دعوہ اکیڈمی میں غالباً ڈائریکٹر تھے اور فیصل مسجد میں عموماً جمعہ بھی وہی پڑھاتے تھے۔ اس زمانے میں ڈاکٹر صاحب کے علمی مقام کا بھی خاص اندازہ نہیں تھا، نہ ہی ان سے کسی طرح کے استفادے کا موقع ملا تھا۔ اسی زمانے میں حضرت مولانا نجم الحسن تھانویؒ بھی دعوہ اکیڈمی میں ہوتے تھے جس کا ایک دفتر اس زمانے میں کراچی کمپنی (مرکز جی نائن) میں ہوتا تھا۔ جامعہ امدادیہ نیانیا قائم ہوا تھا، اس کے کسی معاملے میں مشورہ کرنے کا کام ہمارے والد ماجد نے میرے ذمہ لگایا۔ انہوں نے غازی صاحب مرحوم کو بھی بلا لیا۔ کیا صورت اور تقریب ہوئی، یہ تو یاد نہیں، البتہ اتنا یاد ہے کہ غازی صاحب سے بات حضرت مولانا نجم الحسن صاحبؒ ہی کے کمرے میں ہوئی، حالانکہ غازی منصب کے لحاظ سے



مولانا سے اوپر تھے۔ اس کا تقاضا یہ تھا کہ مولانا مجھے ساتھ لے کر خود ڈاکٹر صاحب کے پاس جاتے۔ اس وقت تو نو عمری کی وجہ سے اس طرف اتنا دھیان نہیں گیا۔ ڈاکٹر صاحب کی ظاہری اعتبار سے اپنے ایک ماتحت کے ہاں حاضری اس بات کی غماز تھی کہ ڈاکٹر صاحب کی شخصیت بزرگوں کے احترام جیسی مشرقی اور اسلامی روایات میں گندھی ہوئی تھی۔ زیر مشورہ معاملے میں ڈاکٹر صاحب نے جس انداز سے اپنی رائے دی، اس کی اصابت کے علاوہ ڈاکٹر صاحب کے مرتب اور منہج انداز گفتگو نے مجھے خاصا متاثر کیا۔

کسی علمی موضوع پر ڈاکٹر صاحب کی مفصل گفتگو سنے کا پہلی مرتبہ اتفاق مولانا نصیب علی شاہ صاحب کے زیر اہتمام منعقد ہونے والی بنوں فقہی کانفرنس میں ہوا۔ ایک تو اس طرح کی دور افتادہ جگہ پر جانے کے لیے ڈاکٹر صاحب کا تیار ہو جانا یقیناً ان کے حسن خلق کی دلیل تھا۔ اس کے علاوہ فقہ اسلامی کے موضوع پر انہوں نے جو مفصل گفتگو فرمائی، اس میں معلومات کی وسعت اور ندرت، گفتگو میں ایک خاص قسم کا بہاؤ اور تسلسل، زبان میں قدرے لکنت کے باوجود سامعین کو اپنے کنٹرول میں لے لینے والا مخصوص انداز گفتگو جیسی صفات متاثر کن تھیں جنہیں کوئی بھی شخص محسوس کیے بغیر نہیں رہتا تھا۔ اس کے بعد ڈاکٹر صاحب سے مختلف سیمینارز، کانفرنسز اور میٹنگز میں زیارت اور استفادے کا موقع ملتا رہا اور وسعت مطالعہ، قابل رشک حافظہ اور یادداشت، مضبوط طرز استدلال، ایک موضوع پر جماؤ اور استطرادات سے گریز، موضوع کا احاطہ، گفتگو میں ربط اور انضباط اور مسور کن طرز بیان جیسی بے شمار خوبیوں کا نقش ذہن پر مستحکم ہوتا رہا۔ اسے میری کمزوری سمجھ لیا جائے یا افتاد طبع کہ ہمیشہ معروف اور بڑی شخصیات سے رابطہ کرنے میں حجاب سامحسوس ہوتا رہتا ہے۔ اس کے باوجود جہاں کہیں ڈاکٹر صاحب سے ملاقات ہوتی، ان کی شفقتوں سے مستفید ہونے کا موقع ضرور ملتا۔

ایک مجلس میں ڈاکٹر صاحب سے کسی نے پوچھا کہ آپ کی بہتر یادداشت کا راز کیا ہے؟ کیا کوئی نسخہ یا وظیفہ ایسا ہے جو اس چیز کے حصول میں معین ہو؟ تو اس پر، جہاں تک مجھے یاد پڑتا ہے، فرمایا کہ مجھے کسی بزرگ نے یہ دعائی تھی: اللھم انی أسألك علما لا ینسی۔ غالباً ایک مرتبہ یہ بھی فرمایا کہ آدمی کو چاہیے کہ جب ایک کتاب کو شروع کرے تو اسے پورا پڑھنے کی کوشش کرے۔ اصل بات یہ ہے کہ جس چیز کو آدمی اپنی فکر اور توانائیوں کا محور بنا لیتا ہے، وہ چیز اسے باسانی یاد رہنے لگ جاتی ہے۔ ایک تاجر کو مختلف اشیاء کے نرخ اور ان میں اتار چڑھاؤ اس طرح یاد ہوتا ہے کہ دوسرے آدمی کو حیرت ہوتی ہے کہ اتنی باریک تفصیلات اسے کیسے یاد رہ جاتی ہیں۔ قوت حافظہ اور یادداشت کے یقیناً بہت سے اسباب بھی ہیں۔ ان میں طبی اسباب بھی ہوں گے، ہموں و افکار کی کمی بھی اس کا ایک ذریعہ بنتی ہے۔ اس کے علاوہ یہ ایک پیدائشی اور قدرتی ملکہ بھی ہے جسے اللہ تعالیٰ اپنے حکیمانہ نظام کے تحت تقسیم فرماتے ہیں، لیکن اس کے ساتھ ساتھ جب آدمی علم ہی کو اپنا اوڑھنا بچھونا بنا لیتا ہے تو اسے علم سے متعلق باتیں

زیادہ یاد رہنے لگ جاتی ہیں۔ جس شخصیت میں یادداشت کا یہ غیر معمولی وصف ہو، اس سے یہ سوال ضرور ہوتا ہے کہ یادداشت مضبوط کرنے کا طریقہ کیا ہے۔ امام بخاری سے بھی یہ سوال کیا گیا کہ کیا حافظے کی کوئی دوائی ہے؟ پہلے تو امام بخاری نے جواب دیا کہ مجھے معلوم نہیں، اس لیے کہ اس طرح کی ظاہری دوائی واقعی انہیں معلوم نہیں ہوگی اور نہ ہی امام بخاری کا بے مثال حافظہ ایسے کسی نسخہ کا مرہون منت تھا۔ پھر تھوڑے تو قف کے بعد امام بخاری نے فرمایا: لا أعلم شيئاً أنفع للحفظ من نهمة الرجل و مداومة النظر، یعنی یادداشت کے لیے دو کاموں سے زیادہ کوئی چیز میرے علم کے مطابق مفید نہیں ہے۔ ایک آدمی کی علم کے لیے بھوک اور اس کا شوق و لگن اور دوسرے کثرت مطالعہ۔ (لامع الدراری از شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا کاندھلوی ۱/۳۹)۔

ڈاکٹر صاحب پر متعدد اوقات میں جس طرح کی انتظامی ذمہ داریاں رہیں، ان کے ہوتے ہوئے عموماً آدمی مطالعہ وغیرہ سے کٹ جاتا ہے، لیکن ڈاکٹر صاحب کے بارے میں معلوم ہوتا ہے کہ ان میں نهمة الرجل اور مداومة النظر والی بات آخر وقت تک موجود رہی۔ اس بات کی گواہی ان کے خطابات اور گفتگو کے علاوہ انہیں قریب سے دیکھنے والے بھی دیتے تھے اور کبھی کبھار شرفِ رفاقت حاصل کرنے والے بھی۔

مولانا قاری محمد حنیف جالندھری بتا رہے تھے کہ ایک دفعہ مراکش کے سفر میں وہ ان کے ساتھ تھے۔ ڈاکٹر صاحب روزانہ کتب خانوں کا چکر لگانے نکل جاتے اور شام کو کئی کتابیں خرید کر لاتے اور فرماتے تھے کہ سفر میں میری شاپنگ یہی ہوتی ہے۔ اس سفر سے واپسی پر بھی کتابوں کے دو بڑے صندوق ان کے ساتھ تھے۔ پھر کتابیں خریدتے ہی قیام گاہ پر آکر انہیں پڑھنا بھی شروع کر دیتے تھے۔ ایک اور بات جو ڈاکٹر صاحب کی زندگی میں بھی ان کے ساتھ سفر کرنے والے ایک دوست سے سنی، لیکن اس وقت اسے وقتی چیز خیال کیا، ان کے انتقال کے بعد کئی لوگوں کے ذریعے یہ بات معلوم ہوئی کہ ڈاکٹر صاحب کثیر التلاوة تھے۔ بعض احباب سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ان کی کوشش ہوتی تھی کہ وہ روزانہ قرآن کریم کی ایک منزل کی تلاوت کر لیں۔ علمی مصروفیات رکھنے والوں میں کثرت تلاوت کا ذوق خال خال ہی نظر آتا ہے۔ حکیم الامت حضرت مولانا تھانویؒ کے بارے میں یہ بات معروف ہے کہ وہ صبح سیر کے دوران روزانہ سات منزلوں میں سے ایک منزل کی تلاوت فرمایا کرتے تھے، بلکہ اس دوران پنسل اور کاغذ بھی جیب میں رکھتے تھے۔ ہو سکتا ہے ڈاکٹر صاحب کے ہاں یہ اسی ”تھانوی“ روایت کا تسلسل ہو۔ بہر حال ڈاکٹر صاحب کے علم میں آمد اور برکت کی ایک وجہ یہ کثرت تلاوت بھی ہو سکتی ہے۔

ڈاکٹر صاحب کو ذوق مطالعہ کے علاوہ اپنے وقت کے کئی مشاہیر سے ملاقاتوں، ان کے ساتھ وقت گزارنے اور ان سے مختلف طریقوں سے استفادے کا وسیع موقع ملا تھا جس کا اظہار ان کی گفتگو سے بے ساختہ ہو جاتا تھا۔ میرے لیے واقفیت کی کمی کی وجہ سے یہ کہنا تو مشکل ہے کہ وہ کس شخصیت سے سب سے زیادہ مستفید اور متاثر

ہوئے، لیکن اندازہ یہ ہے کہ ایسی فہرست میں ڈاکٹر حمید اللہ مرحوم کا نام کافی اوپر ہوگا۔ شاید یہی وجہ ہے کہ ایسا لگتا تھا کہ سیرت طیبہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والتسلیم اور اسلام کا قانون بین الممالک ڈاکٹر صاحب کے پسندیدہ موضوعات تھے۔ ڈاکٹر حمید اللہ کے علاوہ بھی متعدد شخصیات سے انہیں قرب کے مواقع حاصل ہوئے۔ ان میں مولانا سید ابوالحسن علی ندوی کا نام بھی خاص طور پر قابل ذکر ہے۔ شام کے معروف عالم ڈاکٹر معروف الدوالیبی کے ساتھ انہیں وقت گزارنے کا موقع ملا۔ اس کے علاوہ اور کئی متعدد شخصیات کا تذکرہ دوران گفتگو نوک زبان پر آجاتا تھا۔

ماضی قریب میں علمی نوعیت کے بہت سے واقعات کے وہ یا تو چشم دید گواہ اور ان میں شریک تھے یا ایک آدھ روای کے واسطے کے ساتھ اسے روایت کرتے تھے۔ مثال کے طور پر یہ بات تو مشہور و معروف ہے کہ علامہ اقبال کی یہ بہت بڑی خواہش تھی کہ فقہ اسلامی کی تدوین نو کا ایک خاص نچ پر کام ہو جو یقیناً اجتہادی نوعیت کا کام ہوتا اور یہ بات بھی معروف ہے کہ ان کی نظر علامہ سید انور شاہ صاحب کشمیری پر تھی اور انہوں نے اس سلسلے میں انہیں لاہور تشریف آوری کی دعوت بھی دی تھی جسے شاہ صاحب قبول نہیں فرما سکے تھے۔ اسلام آباد میں منعقدہ ایک سیمینار میں امریکا سے تشریف لائے ہوئے ایک اسکالر نے یہی بات کچھ اس انداز سے بیان کی جس سے یہ تاثر ملتا تھا کہ شاہ صاحب کے انکار کی وجہ یہ تھی کہ علمائے دیوبند فقہ اسلامی پر کسی نئے انداز کے کام میں ہچکچاہٹ محسوس کرتے تھے۔ ان کے خطاب کے بعد ڈاکٹر صاحب نے اپنے صدارتی خطاب میں اس معاملے کی وضاحت فرمائی اور ایک ایسے عالم کا حوالہ دیا جو شاہ صاحب اور علامہ اقبال کے درمیان ہونے والی اس ملاقات میں بنفس نفیس شاہ صاحب کے ساتھ موجود تھے اور ڈاکٹر صاحب نے اس ملاقات کی سرگزشت ان سے براہ راست سنی تھی۔ ڈاکٹر صاحب نے صرف ایک واسطے کی سند متصل کے ساتھ بیان فرمایا کہ شاہ صاحب کے انکار میں ایسی کوئی بات نہیں تھی جس سے یہ تاثر ابھرے کہ وہ اس طرح کے کسی منصوبے کو پسند نہیں فرماتے تھے، بلکہ انہوں نے اس کی وجہ یہ بیان فرمائی کہ وہ علامہ اقبال کی لاہور کے لیے دعوت موصول ہونے سے پہلے ڈاکٹر صاحب والوں سے وعدہ کر چکے تھے۔ اب وعدے کی خلاف ورزی مناسب نہیں تھی، اگر یہ دعوت پہلے موصول ہو جاتی تو وہ اس پر ضرور غور کرتے۔

ڈاکٹر صاحب کی یہ عجیب خصوصیت تھی کہ جو بات ان سے متعدد مرتبہ سننے کا اتفاق ہوا، ہر دفعہ تقریباً الفاظ ایک ہی جیسے تھے۔ ایسا لگتا تھا جیسے انہوں نے باقاعدہ یہ تعبیر بنا کر اسے کہیں بیٹھ کر رٹ لیا ہو۔ یقیناً حقیقت میں ایسا نہیں ہوگا، لیکن یادداشت کی خاص نوعیت کی پختگی کا یہ اثر تھا۔ ایک دفعہ ایک نجی مجلس میں تبلیغی جماعت کے کام کے ابتدائی دور کے بارے میں حضرت مولانا محمد الیاس صاحب اور حضرت مولانا اشرف علی تھانوی کا ایک مکالمہ انہوں نے سنایا جو ڈاکٹر صاحب کی دادی صاحبہ کے گھر میں تھا نہ بھون میں پیش آیا۔ ڈاکٹر صاحب اپنے والد مرحوم کے حوالے سے یہ واقعہ نقل کرتے تھے جو اس واقعے کے عینی گواہ تھے۔ بات چونکہ بہت اہم، تاریخی اور کام کی تھی اور تھی

بھی سند متصل کے ساتھ، اس لیے کئی سال بعد جب فیصل آباد جامعہ امدادیہ میں ان کی تشریف آوری ہوئی تو ناشتے کے موقع پر وہی واقعہ دوبارہ سنانے کی فرمائش کی گئی۔ حیرت کی بات یہ ہے کہ پہلی مرتبہ اور اس مرتبہ کے الفاظ بھی تقریباً ایک ہی تھے۔ راقم الحروف تو دو مرتبہ سننے کے بعد بھی ہو ہوا سے نقل کرنے کی ذمہ داری قبول نہیں کر سکتا، لیکن ڈاکٹر صاحب کو ہر مرتبہ ایک ہی تعبیر کے ساتھ یعنی روایت باللفظ کرتے ہوئے سنا جو آج کے دور میں یقیناً عجیب بات ہے۔ بعض اوقات ایسا محسوس ہوتا تھا کہ ڈاکٹر صاحب ایک مرتبہ جو بات ایک تعبیر میں کہہ دیتے تھے، وہ الفاظ ان کے ذہن پر نقش ہو جاتے تھے اور جب بھی وہ بات دوبارہ کہنا ہوتی تو تقریباً انہی لفظوں میں ادا کرتے تھے۔

اوپر مولانا محمد الیاسؒ اور مولانا تھانویؒ کے جس مکالمے کا ذکر ہوا، وہ بات چونکہ عام فائدے کی ہے، اس لیے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ جتنی بات یاد ہے، اس قدر قارئین کے سامنے عرض کر دی جائے۔ اگر روایت میں مجھ سے کمی کوتاہی ہو جائے تو کوئی صاحب اس کی تصحیح فرمادیں۔

جس زمانے میں حضرت مولانا محمد الیاس صاحبؒ نے ایک خاص منہج سے دعوت و تبلیغ کا کام شروع کیا تو چونکہ یہ حضرات خود پسندی اور اعجاب برائے جیسی چیزوں سے بالکل دور ہوتے ہیں، اس لیے اپنی کارکردگی کو نمایاں کرنے، اسے ہر قیمت پر درست ثابت کرنے یا کسی بھی قسم کے اعتراض پر برا فروختہ ہونے کی بجائے خود اس بارے میں متفکر رہتے ہیں کہ نہ معلوم میرا کام صحیح نہج پر ہو بھی رہا ہے یا نہیں۔ اللہ کے مقبولین کے کاموں میں یہ بات قدر مشترک ہوتی ہے۔ بانی تبلیغی جماعت کے متعدد واقعات اور ملفوظات اس بات پر گواہ ہیں کہ وہ بھی اس جذبے سے سرشار تھے۔ اسی جذبے کے تحت مولانا محمد الیاسؒ نے اپنے وقت کے اکابر سے رابطہ رکھا۔ اسی موضوع پر تبادلہ خیال کرنے اور راہ نمائی حاصل کرنے کے لیے مولانا تھانویؒ کے ہاں بھی حاضری دی اور کچھ دن تھانہ بھون میں قیام فرمایا۔ غالباً قیام کے آخری دن میں ڈاکٹر محمود احمد غازیؒ کی دادی مرحومہ نے، جن کی دونوں حضرات کے ساتھ رشتہ داری تھی، دونوں (مولانا محمد الیاسؒ اور مولانا تھانویؒ) کی دعوت کی۔ اس موقع پر ان حضرات کے درمیان جو گفتگو ہوئی، وہ ڈاکٹر صاحب نقل فرمایا کرتے تھے۔ حضرت مولانا محمد الیاسؒ نے عرض کیا کہ میں نے یہاں رہ کر کافی غور و تدبر بھی کیا ہے اور استخارہ بھی، مجھے تو اس کام پر شرح صدر ہے۔ اس کی وجوہات بھی انہوں نے تفصیل سے بیان فرمائیں۔ زیادہ گفتگو انہوں نے ہی فرمائی۔ مولانا تھانویؒ زیادہ تر خاموش ہی رہے، البتہ آخر میں حضرت مولانا تھانویؒ نے فرمایا کہ اگر آپ کو اس کام پر شرح صدر ہے تو اللہ کا نام لے کر اسے شروع کر دیجیے، لیکن اس میں تین باتوں کا خاص خیال رکھا جائے۔ ایک تو یہ کہ شریعت میں جو چیزیں بھی مطلوب اور مستحسن ہیں، ان کے درجات ہیں۔ کوئی فرض ہے، کوئی واجب ہے، کوئی مستحب ہے وغیرہ وغیرہ (بلکہ ایک ہی کام کے مختلف حالات کے اعتبار سے مختلف احکام ہوتے ہیں)۔ اس کام کے دوران شریعت کی اس درجہ بندی کو بطور خاص ملحوظ رکھا جائے کہ اس میں رد و بدل نہ ہو۔ دوسری

بات یہ ارشاد فرمائی کہ جو لوگ دین کے دوسرے کاموں میں لگے ہوئے ہیں یا ان میں دوسرے کام انجام دینے کی زیادہ صلاحیت ہے، انہیں اگر دعوت کے اس خاص انداز کے کام میں لگنے پر شرح صدر نہ ہو تو انہیں شامل کرنے کے لیے اصرار نہ کیا جائے۔ یہ میری یادداشت کا کمال ہے کہ تیسری بات مجھے اچھی طرح یاد نہیں رہی۔ غالباً کچھ اس طرح کی تھی کہ جس طرح کا خطاب عام کرنا صرف اہل علم کا کام ہے، وہ غیر اہل علم سے نہ کروایا جائے۔

یہ واقعہ ایک طرف تو حضرت مولانا محمد الیاسؒ کے اخلاص اور للہیت پر دلالت کرتا ہے کہ مولانا تھانویؒ کے اس مشورے کو انہوں نے اپنے کام کی مخالفت کا نام دینے کی بجائے طلب کے انداز میں اسے سنا، دوسری طرف اس سے مولانا تھانویؒ کی دوراندیشی اور فہم و فراست کا بھی اندازہ ہوتا ہے۔ چنانچہ مولانا محمد الیاسؒ نے اپنے اس شرح صدر کی بنیاد پر جو کام شروع کیا، آج وہ ایک عالمی تحریک کی شکل اختیار کر چکا ہے اور اس کے مبارک فوائد اور ثمراتِ حسنہ کا انکار صرف وہی شخص کر سکتا ہے جس نے آنکھیں بند کرنے کا ہی فیصلہ کر رکھا ہو۔ اسی کے ساتھ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ مولانا تھانویؒ نے کام کے آغاز میں جو مشورے دیے تھے، آج پون صدی گزرنے کے بعد بھی وہ مشورے زندہ، تازہ اور حالات سے متعلقہ معلوم ہوتے ہیں۔

میں نے ڈاکٹر صاحب سے یہ عرض کیا کہ یہ واقعہ اور مکالمہ خود انہی کی طرف سے لکھ کر شائع ہو جائے تو اچھا ہے، تاکہ یہ بات ریکارڈ کا بھی حصہ بن جائے۔ کسی حد تک اس ضرورت کو تسلیم کرتے ہوئے یہ کہہ کر ہچکچاہٹ کا اظہار فرمایا کہ اس میں چونکہ بڑوں کی طرف اپنی نسبت کا اظہار بھی ہے، اس لیے اچھا نہیں لگتا۔

ڈاکٹر صاحب کی ایک اہم خوبی یہ تھی کہ جس کام میں افادیت کا کوئی پہلو ہوتا تو محض چھوٹے شخص کے ہاتھوں ہونے یا بظاہر معمولی نظر آنے کے باوجود اس کی حوصلہ افزائی اور راہ نمائی سے گریز نہیں فرماتے تھے۔ جامعہ امدادیہ کے ایک فاضل نے، جو ایک دینی مدرسے میں استاذ ہیں، ڈاکٹر حمید اللہؒ کے سیرت پر کسی پرانے مضمون کو ایڈٹ کر کے کتابچے کی شکل شائع کرنے کا ارادہ کیا۔ انہوں نے مسودہ مجھے بھی دکھایا۔ اس سے اندازہ ہوا کہ ایک بظاہر چھوٹے شخص کے کام کو بھی انہوں نے کس دقیقہ رسی سے ملاحظہ کیا تھا۔

ڈاکٹر صاحب کی رحلت سارے ہی دینی اور علمی حلقوں کا بہت بڑا نقصان ہے، لیکن ان کی شخصیت کا ایک پہلو ایسا ہے جس کی بنیاد یہ کہا جاسکتا ہے کہ سب سے زیادہ نقصان دینی مدارس کا ہوا ہے، اس لیے کہ ڈاکٹر صاحب کی جدید فکری اور تعلیمی رجحانات پر نظر تو معروف ہے ہی، اس حوالے سے وہ صرف صاحب مطالعہ ہی نہیں، صاحب تجربہ بھی تھے۔ انہیں زندگی میں مختلف رجحانات رکھنے والی شخصیات سے قرب اور ان سے استفادے کے مواقع نصیب ہوئے۔ انہیں بے شمار ایسے اسفار کا موقع ملا جن میں کئی مسلم اور غیر مسلم مفکرین اور قائدین سے تبادلہ خیال اور مکالمے کا موقع ملا۔ وہ متعدد ایسے اہم مناصب پر بھی فائز رہے جو نہ صرف اختیارات کے اعتبار سے اہم ہوتے

ہیں بلکہ ان کی یہ اہمیت بھی ہوتی ہے کہ ان کی بدولت بہت سی ایسی معلومات تک آدمی کی کسی رسائی ہو جاتی ہے جس کی عام حالات میں توقع کم ہوتی ہے۔ اس اعتبار سے انہیں جہاں دیدہ شخص کہا جاسکتا تھا۔ اس کے ساتھ ساتھ وہ دینی مدارس کے نظام اور مزاج سے نہ صرف واقف تھے بلکہ باقاعدہ اس نظام کے اندر سے گزرے ہوئے تھے اور ان کی شخصیت کی ابتدائی ساخت پر اذیت میں اس نظام کا بڑا حصہ تھا۔ حقیقت میں انہیں جو نسبتیں حاصل تھیں اور ذاتی طور پر وہ جن اوصاف کے مالک تھے، ان کے مطابق یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ ان کے اندر ایک صوفی اور ملا چھپا ہوا تھا یا انہوں نے چھپایا ہوا تھا، اس لیے انہیں مسٹر و ملا کی خصوصیات کے امتزاج کا ایک اچھا نمونہ قرار دیا جاسکتا ہے۔ خاندانی طور پر ایک طرف وہ کاندھلہ کے اس معروف علمی خانوادے سے تعلق رکھتے تھے جس نے حضرت مولانا محمد الیاس رحمہ اللہ جیسی عظیم شخصیت کو جنم دیا اور دوسری طرف سے وہ تھانہ بھون کے فاروقی خاندان سے تعلق رکھتے تھے۔ ان کی ابتدائی تعلیم و تربیت بھی دینی ماحول میں ہوئی۔ وہ بنیادی طور پر دینی مدارس کے پڑھے ہوئے تھے، محدث العصر حضرت مولانا محمد یوسف بنوری جیسی شخصیات ان کے اساتذہ میں شامل تھیں۔ اس وجہ سے جب سوال آتا تھا کہ دینی مدارس کے اصل اہداف اور مزاج کو برقرار رکھتے ہوئے عصر حاضر کے تقاضوں کے مطابق ان کے نصاب و نظام میں کیا تبدیلی لائی جاسکتی ہے تو اس سلسلے میں کردار ادا کر سکنے والی جن گئی چینی شخصیات پر نظر جاتی تھی، ان میں ڈاکٹر صاحب سرفہرست تھے۔

دینی مدارس پر خاصا وقت ایسا گزرا کہ جو شخص عصری جامعات کی لائن اختیار کر لے، اس سے گریز کی راہ اختیار کی جاتی تھی اور ایسے شخص کی کسی بات پر دھیان نہیں دیا جاتا تھا، خواہ وہ ان کے اندر سے ہی نکل کر کیوں نہ گیا ہو، تاہم پچھلے کچھ عرصے میں اس رجحان میں خاصی تبدیلی آئی ہے اور خود ڈاکٹر صاحب سے بھی بعض اہل مدارس استفادے کے لیے رجوع کرنے لگے تھے۔ خصوصاً ملک کے ایک اہم اور معروف ادارے جامعۃ الرشید نے، جس کے فکری پس منظر اور ”مسٹر گریزی“ کی روایت کو دیکھتے ہوئے اس پر تجدید پسندی کا الزام لگانا اتنا آسان نہیں ہے، کچھ عرصہ سے بہت اہتمام سے ڈاکٹر صاحب کو اپنے ہاں مدعو کرنے کا سلسلہ شروع کر دیا تھا جو نہ صرف بذات خود خوش آئند بات تھی بلکہ اس کے فوائد کے متعدی ہونے کے امکانات واضح ہو رہے تھے اور یہ توقع بندھنے لگی تھی کہ دینی مدارس ڈاکٹر صاحب جیسی شخصیات، جو دونوں جہتوں کو گہرائی کے ساتھ سمجھتی ہیں، کی فکر اور تجربے سے استفادہ کرنے لگیں گے اور ڈاکٹر صاحب دو ایسے طبقوں کے درمیان پل کا کام دیں گے جن کے درمیان قدر مشترک اسلام اور مسلمانوں کی خدمت کا جذبہ اور اسلامی تعلیمات کو زندگی کے ہر شعبے میں جیتے جاگتے انداز میں دیکھنے کی تڑپ ہے۔ بہر حال کہنے کا مقصد یہ ہے کہ لگتا تھا کہ اب وہ وقت آ گیا ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے دنیا میں گھوم پھر کر اور مختلف اداروں میں اور مختلف شخصیات کے ساتھ کام کر کے جو تجربہ حاصل کیا ہے، اسے دینی مدارس کے اہداف

کے مطابق بنا کر اس سے استفادے کا ایک سلسلہ چل نکلے گا، اس لیے میں نے اوپر عرض کیا کہ غالباً یہ کہنا درست ہوگا کہ ڈاکٹر صاحب کی رحلت سے سب سے زیادہ نقصان دینی مدارس کو ہوا ہے۔

چند دن پہلے ایک صاحب کہنے لگے کہ ڈاکٹر صاحب مدرسہ کی لائن کے آدمی تھے، دوسری طرف کیوں نکل گئے؟ میں نے کہا: دوسری طرف نکل گئے تو اچھا ہوا۔ ادھر سے جو کچھ لے کر آئے، اس کو ہم لے لیتے اور مدرسوں میں منتقل کر دیتے۔ ان کے علم سے استفادہ کرتے۔ اگر بچوں کا والد کہیں باہر سفر پر جائے تو بچوں کو امید ہوتی ہے کہ ہمارا والد ہمارے لیے کوئی تحفہ لے کر آئے گا۔ ڈاکٹر صاحب اگر دوسری طرف نکلے ہیں تو ہمیں انتظار ہونی چاہیے تھی کہ ہمارے لیے ڈاکٹر صاحب کیا تحفہ لے کر آئیں گے۔ یقیناً دینی مدارس کو دینے کے لیے ان کے پاس بہت کچھ تھا۔

دو سال پہلے جب راقم الحروف کی طالب علمانہ کاوش ”تکملہ معارف السنن“ کی پہلی جلد چھپ کر منظر عام آئی تو کئی احباب کا اصرار تھا کہ اس حوالے سے ایک تقریب منعقد ہو جائے۔ جامعہ امدادیہ میں دورہ حدیث شریف کے طلبہ سال کے اختتام پر ایک الوداعی تقریب منعقد کرتے ہیں، ان کی بھی خواہش تھی کہ یہ تقریب اس حوالے سے ہو۔ اس مقصد کے لیے پہلے مولانا زاہد الراشدی اور بعض دیگر اہل علم سے رابطہ ہوا، لیکن ان سے وقت کے حصول کی کوئی صورت نہ بن سکی۔ پتہ چلا کہ ڈاکٹر صاحب قطر سے پاکستان تشریف لائے ہوئے ہیں۔ موقع غنیمت جانتے ہوئے برادرِ مکرم مفتی محمد طیب صاحب مدظلہم کے کہنے پر ان سے گزارش کی۔ انہوں نے کمال شفقت فرماتے ہوئے بلا تردد وقت عنایت فرمایا۔ احقر نے کتاب کا ایک نسخہ ملاحظہ کے لیے روانہ کیا۔ تشریف آوری کی تاریخ سے چند دن پہلے جب راقم الحروف نے فون پر حتمی انتظامات اور ترتیب کے لیے رابطہ کیا تو یہ ان کی بڑائی اور خوردنوازی تھی کہ فرمایا کہ آپ کی کتاب میں نے دیکھ لی ہے، اس نے مجھے مسخر کر لیا ہے۔ اب آپ جیسے کہیں گے، ویسے ہی ہوگا۔ ڈاکٹر صاحب کے قیام کے لیے اچھے ہوٹل میں انتظام کا ارادہ کیا گیا، لیکن ڈاکٹر صاحب کو معلوم ہوا تو انہوں نے سختی سے منع کر دیا اور فرمایا کہ میں مدرسے میں ہی ٹھہرنا پسند کروں گا۔ ڈاکٹر صاحب نے علما اور طلبہ سے ان کی ذمہ داریوں کے موضوع پر بھی خطاب فرمایا اور تکملہ معارف السنن کے حوالے سے ہونے والی تقریب میں تدوین حدیث اور صحاح ستہ کے موضوع پر بہت ہی مؤثر اور انکشافات سے پر بیان فرمایا (جو قلم بند ہو چکا ہے اور ڈاکٹر صاحب اس پر نظر ثانی اور نظر ثالث بھی فرما چکے ہیں، ان شاء اللہ جلد شائع کرنے کا ارادہ ہے۔) حقیقت یہ ہے کہ متعدد حضرات کو حدیث شریف کے حوالے سے منعقد ہونے والی ایک مجلس میں یونیورسٹی کے کسی پروفیسر کو مدعو کرنا ہو سکتا ہے کہ عجیب سا معلوم ہوا ہو، لیکن ڈاکٹر صاحب کا خطاب خود ہی ایسے اشکالات کا جواب تھا۔ سچی بات یہ ہے کہ ایسا محسوس ہوتا تھا کہ حدیث کے استناد پر جو یقین اب حاصل ہوا ہے، پہلے نہیں تھا، فجزاہ اللہ عنا خیر الجزاء وأحسنہ۔

ڈاکٹر صاحب کے خاندان اور ابتدائی تعلیمی پس منظر کو دیکھا جائے تو ایک خاص حلقہٴ فکر سے ان کا تعلق نظر آتا ہے جو برصغیر میں اپنی گہری جڑیں رکھتا ہے۔ ایک حد تک یہ فطری ہی بات ہے کہ آدمی کے لیے اپنی جڑوں سے الگ ہونا انتہائی مشکل ہوتا ہے۔ ڈاکٹر صاحب کے فکر و عمل پر یقیناً یہ پس منظری اثرات ضرور ہوں گے، لیکن نہ صرف یہ کہ انہوں نے خود کو ہر قسم کے تعصبات سے پاک رکھا، بلکہ غالباً یہ کہنا درست ہوگا کہ انہوں نے خود کو کسی خاص حلقہٴ فکر کی طرف منسوب کرنے یا اس کا ترجمان باور کرانے کی ضرورت محسوس نہیں کی۔ ان کی شناخت دینی علوم کے ایک ایسے شنارو کی تھی جسے مسلمانوں کے تمام طبقات اپنا اثنا سمجھتے تھے۔ ان کا اگر کوئی ”تعصب“ تھا تو صرف امت مسلمہ کا درد اور اس کا عمومی مفاد تھا، اس حوالے سے وہ مغرب شناس ضرور تھے، اس سے مرعوب یا اس کے بارے میں کسی خوش فہمی کا شکار ہرگز نہیں تھے۔

میں نے ڈاکٹر صاحب کا گھر سب سے پہلے اس وقت دیکھا جب جنازے کے لیے حاضری ہوئی۔ جب ہم وہاں پہنچے تو جنازے کو اٹھا کر باہر لایا جا رہا تھا۔ ڈاکٹر صاحب جیسی معروف شخصیت جو اہم مناصب پر فائز رہی ہو، ایک ایسے حاکم کے زمانے میں وزیر اور نیشنل سیکورٹی کونسل کے رکن رہے جس کی طاقت کا سورج اس وقت سوا نیزے پر تھا۔ میرا اندازہ تھا کہ ان کا خاصا بڑا مکان ہوگا، لیکن سرسری طور پر باہر ہی سے ان کا مکان دیکھنے کا اتفاق ہوا جو میرے لیے ان کے مقام کے لحاظ سے حیرت کا باعث بھی تھا اور ان کی درویشی کی دلیل بھی۔

بہر حال موت سے کسی کو مفر نہیں۔ جو اس دنیا میں آیا ہے، اسے یہاں سے جانا بھی ہے۔ اللہ کے ہاں ان کی حکمت بالغہ کے تحت ہر چیز کا ایک وقت مقرر ہے، لیکن مفارقت اور جدائی کا غم فطری امر ہے۔ اس حادثے پر نہ معلوم کتنے لوگ خود کو تعزیت کا مستحق سمجھتے ہوں گے۔ سب کی خدمت میں تعزیت پیش ہے، خاص طور پر ڈاکٹر صاحب کے اہل خانہ، ان کی والدہ ماجدہ، ان کے برادر مکرم جناب ڈاکٹر احمد الغزالی، ان کی اولاد اور ان کے برادرِ نسبتی جناب ڈاکٹر محمد یوسف فاروقی صاحب کی خدمت میں تعزیت پیش ہے۔ اللہ تعالیٰ مرحوم کی کامل مغفرت فرمائے، ان کی لغزشوں کو معاف فرمائے اور ان کی حسنات کو قبول فرمائے۔ ان کے درجات کو بلند فرمائے اور پس ماندگان کو صبر جمیل عطا فرمائے۔ اللہم لا تحر منا اجرہ ولا تفتننا بعدہ۔



# دراسة للأحاديث الواردة في الطاعون

الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين والصلاة والسلام على خير خلقه سيدنا ومولانا محمد

وآله وصحبه أجمعين، وبعد:

لقد كان الطاعون في سالف الزمان من الأمراض المعدية التي كانت تنفثى بسرعة شديدة، وتكتسح مساحة كبيرة من المناطق في أيام وأسابيع، وكان هذا المرض يعتبر خطراً كبيراً على الصحة العامة والحياة البشرية، وكان الجهل عن أسباب إصابته وفشوّه سائداً حتى وفي البلاد و الأمم المتحضرة. في هذا الجوّ ذكّر النبي الأمي صلى الله عليه وسلم هذا المرض في كثير من أحاديثه الشريفة، وهي كما تنعكس فيها الرؤية الإسلامية إلى بعض القضايا الطبية، كذلك تحتوي على نماذج من الإعجاز العلمي، من هنا كانت الحاجة داعية إلى دراسة الأحاديث الشريفة الواردة في الطاعون، وفيما يلي محاولة متواضعة في هذا الصدد.

الطاعون لغة:

"الطاعون" بوزن "فاعول" مشتق من "طَعَنَ"، "يَطْعَنُ" و "يَطْعُنُ". وتؤدي مادة: "ط ع ن" معنى الضرب بالرمح والافتراء باللسان فيقال مثلاً: طَعَنَ في نسبه، وتؤدي كذلك معنى الظهور والطلوع، ويطلق الطاعون على الوباء أى المرض المتفشى في بلد أو بقعة من الأرض، أيّ وباء كان، وهذا الإطلاق مجاز، والصحيح أنه اسم لمرض وبائيّ خاص سنعرّف به فيما بعد، فكل طاعون وباء، وليس كل وباء طاعوناً، وإذا استعملت هذه المادة للمرض جاءت على صيغة المجهول، فيقال: "طَعِنَ فلان" و "يُطْعَنُ" فهو "مطعون" و "طعين" (١).

و إطلاق الطاعون على الوباء مطلقاً ليس خاصاً باللغة العربية بل تذكر المراجع الغربية أن كلمة

١- يراجع: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، دار المعرفة، بيروت، كتاب الطب، باب ما يذكر في الطاعون،

١٨٠ / ١٠، وابن منظور، لسان العرب، مادة "طعن"، ومحمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس، مادة "طعن".

"plague" كانت تطلق أيضا على جميع الأوبئة الخطيرة<sup>(٢)</sup>.

## الطاعون في الطب:

يتلخص ما قاله الأطباء القدماء في التعريف بالطاعون فيما ذكره النووي في تهذيب الأسماء

## واللغات<sup>(٣)</sup>:

هو بشر وورم مؤلم جداً يخرج مع هب ويسودُّ ما حواليه أو يخضر أو يحمر حمرة  
بنفسجية كدرة ويحصل معه خفقان القلب والقيء ويخرج في المراق والآباط غالبا  
والأيدي والأصابع وسائر الجسد.

أما الطب الحديث فعَرَّف الطاعونَ بأنه مرض مُعدِّ يتسبب عن بكتيريا مسمى بـ: "يرسينيا  
ستس" (yersinia pestis) والذي يصيبه أصلا هي الحيوانات القارضة<sup>(٤)</sup>، أهمها الفئران وتنتقل منها  
بواسطة البراغيث إلى الإنسان.

لقد قسم الطب الحديث الطاعون إلى ثلاثة أنواع:

- ١- الطاعون الدملي أو الغددي (bubonic plague): وفي هذا النوع من الطاعون ينتقل ميكروب  
الطاعون من موضع عَضُّ البرغوث إلى الغدد السطحية كالموجودة في خن الورك أو تحت الإبطن  
أو في العنق. وتتضخم هذه الغدد وتورم وتمتلئ صديدا، يصاب المريض معها بالحُمى  
والصداع والغثيان والقيء، وهذا النوع من الطاعون أكثر أنواعه انتشارا، وذكرت دائرة المعارف  
البريطانية أنه يكوّن ثلاثة أرباع صور الإصابة بالطاعون<sup>(٥)</sup>.
- ٢- الطاعون الرئوي (pneumonic plague): وفيه تتسرَّب الميكروبات إلى الرئتين، وهذا النوع أشدَّ  
فتكا من النوع الأوّل<sup>(٦)</sup>.
- ٣- الطاعون التسممي (septicemic plague): وفي هذا النوع ينتقل "يرسينيا" من موضع عَضُّ

٢- يراجع: "plague": Encyclopedia Encarta, article

٣- النووي في: تهذيب الأسماء واللغات، دار الفكر، بيروت، ١، ١٩٩٦م، ٣/١٧٧.

٤- "الحيوانات القارضة" أو "القوارض" نوع من الحيوانات الثديية ذات أسنان مكيفة القضم والمضغ وتنمو الأسنان  
القواطع الكبيرة طوال الحياة، ومن أشهر أنواعها الفئران والجرذان. محمد شفيق غربال، الموسوعة العربية الميسرة،  
دار إحياء التراث العربي.

٥- محمد شفيق غربال: الموسوعة العربية الميسرة: مادة "طاعون" و "plague" Encyclopedia Britannica, article  
(CD-ROM Edition)

٦- نفس المرجع.

البرغوث إلى الدم، ويتسمم الدم، ويشتد هذا التسمم إلى درجة أن المريض يموت قبل ظهور الغدد أو علامات أخرى<sup>(٧)</sup>.

### الطاعون عبر التاريخ:

يرجع تاريخ معرفة الإنسان بالطاعون إلى ثلاثة آلاف سنة على الأقل<sup>(٨)</sup>. وتذكر بعض المراجع تفشي هذا الوباء في الصين سنة ٢٢٤ قبل الميلاد<sup>(٩)</sup>. كما تفشى في القسطنطينية (عاصمة الدولة البيزنطية آنذاك) في سنة ٤٥١م وبقي إلى ربيع السنة القادمة وراح ضحيته حوالي مأتي ألف شخص، أو أربعون في المائة من سكان مدينة القسطنطينية، وسُمِّي هذا الطاعون بـ: "Justinian" باسم الإمبراطور البيزنطي وقتئذٍ<sup>(١٠)</sup>.

ومن الطواعين المعروفة في التاريخ الإسلامي طاعون "عمواس" الذي ظهر في خلافة سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه سنة ١٧هـ أو ١٨هـ، ونُسب إلى قرية بين القدس و الرملة تسمى "عمواس" لأنها أول ما نجم هذا الوباء فيها، ثم انتشر منها في بلاد الشام، توفي فيه حوالي خمسة وعشرين ألفاً، منهم أجلة الصحابة؛ أمثال معاذ بن جبل وأبي عبيدة بن الجراح رضي الله عنهم<sup>(١١)</sup>.

ومن الطواعين المعروفة في التاريخ الأوروبي ما ظهر من سنة ١٣٤٧م إلى سنة ١٣٥١م وأُطلق عليه "الموت الأسود" واكتسح أوروبا وآسيا، وكان عدد ضحاياه - على ما تذكره بعض الدراسات - خمسة وعشرين مليوناً وهم رُبع سكان أوروبا آنذاك<sup>(١٢)</sup>. وتذكر دائرة المعارف البريطانية أن تخمين ضحاياه بثلاث سكان أوروبا يبدو صحيحاً.

وقد ظهر الطاعون في الهند في عهد "جهانگیر" أحد أباطرة المغول سنة ١٦١٢م، وكان بدؤه من مدينة "آگره" وانتشر منها في وسط الهند، ومن الجدير بالذكر أن الإمبراطور "جهانگیر" كتب في سيرته الذاتية "توزك" أنه رأى فأرة مصابة بالطاعون كما رأى قطة اختطفت هذه الفأرة لكنها لم تستسغها أكلاً، فتركتها، وماتت الفأرة فوراً، وأصيبت القطة بالحمى واسودَّ لسانه، وأعطوها دواء يسمى "ترياق فاروقي"

٧- نفس المرجعین.

٨- Encyclopedia Encarta, article, "plague"

٩- نفس المرجع.

١٠- Christopher King : "Chasing the Plague Through the Centuries" an article included in Encyclopedia Encarta

١١- ابن كثير، البداية والنهاية، المكتبة القدسية، لاهور، ط ١، ١٤٠٤هـ ج ٧، ص ٧٨ و ٩١.

١٢- www.alasad.net

لكنها لم تبرأ وماتت بعد يومين أو ثلاثة<sup>(١٣)</sup>. وآخر وباء للطاعون ظهر بالهند كان سنة ١٩٩٤م وابتدأ من مدينة سورت.

### سبب الإصابة بالطاعون:

من الأمور التي كادت البشرية تتفق عليها عبر الأجيال أن الطاعون مرض متعدي، فكانوا يتوقون قرب المريض منذ زمن قديم، فيذكر بعض المفسرين في تفسير قوله تعالى في قصة إبراهيم عليه السلام: ﴿فَنظَرَ نَظْرَةً فِي التُّجُورِ ﴿٨٨﴾ قَالَ إِنِّي سَقِيمٌ﴾ أنه تظاهر بأنه مطعون، فتركوه مخافة الطاعون، وقد رُوي ذلك عن ابن عباس رضي الله عنه وغيره من السلف<sup>(١٤)</sup>.

وينقل Christopher King مدير مجلة *Science Watch* الصادرة من إحدى المؤسسات العلمية بـ: "فلاوليفيا" عن شاهد عيان لأحد الطواعين في القرن الثامن الميلادي في "سلسلي": "وسرعان ما كان الناس يكرهون بعضهم بعضاً، حتى لو أن ابناً أصيب بهذا المرض لم يقرب منه أبوه وقريب منه مانقله "كرستوفر" عن الطاعون المعروف بالموت الأسود بأوروبا<sup>(١٥)</sup>.

لكن كيف يتم الإصابة بالمرض وكيف ينتشر الوباء، وكيف تنتقل عدواه من بعض لآخر؟ هذا ما كان الجهل عنه سائداً إلى ما قبيل نهاية القرن التاسع عشر الميلادي، فبعضهم أرجعوا سببه إلى الكوكبين: المريخ والمشتري، وبعضهم إلى الزلازل والكوارث الطبيعية الأخرى، ومعظم الأطباء كانوا يرون ذلك من فساد الهواء، لكن كيف تفسد الهواء وكيف ينتشر هذا المرض أحياناً مع صفاء الهواء؟ هذا لم يجب عليه أحد.

وظهر تقدّم باهر في معرفة الإنسان بسبب الطاعون في التسعينات من القرن التاسع عشر الميلادي حين اكتشف عالم سويسري "إسكندريرسين" (Alexander Yaresin) أن هناك ميكروباً هو المسئول عن هذا المرض الرهيب، فوجد "يرسين" هذا حين سافر إلى الهند والصين أن المادة الموجودة في غدد الطاعون يشتمل على باسيل أو ميكروب في جميع المرضى، وقد يوجد في دم المريض أيضاً، وقد تزامن اكتشافُ يرسين لهذا الميكروب أو البكتيريا اكتشافَ عالم يابانيّ "كيتاساتو" (Shibasaburo Kitasato) نفس البكتيريا، لكن هذا العالم الياباني لم يحظَ من القبول والشهرة ما حظي به منهما "يرسين" - ولعل ذلك يرجع

١٣- خالد محمود غزنوي، سأنسكى بيارياں اور علاج نبوی صلی اللہ علیہ وسلم، الفصل، لاهور، ط ٧، ٢٠٠٢م، ص ٣٥٣.

١٤- راجع مثلاً تفسير الطبري، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٥هـ، ٧٠/٢٣.

١٥- Encyclopedia Encarta, article "Chasing the Plague.."

إلى كون هذا أوروبا وذاك آسيا! - فُسِّمِي هذا الميكروب أو البكتيريا بـ: "يرسينيا بستس".

لكن كيف ينتشر هذا الميكروب وكيف يصيب الإنسان، هذا لم يزل سراً حتى بعد دراسة "يرسين" و "كيتاساتو" ولم يكشف الستارَ عنه إلا عالم فرنسي "سيمند" (Paul, Louis Simond) بعد اكتشاف يرسين بأربعة أعوام، فقد كان هذا العالم الفرنسي مرتاباً في النظريات السائدة في كيفية انتقال "يرسينيا" إلى الإنسان، بما فيها النظرية القائلة إن هذا البكتيريا ينتقل إليه بواسطة استنشاق الهواء والغبار، ولاحظَ خلال دراسته لمرضى الطاعون خلال الوباء المتفشي في الهند عام ١٨٩٨م أن هناك بثرة صغيرة في بدن المريض مليئة بباسيل الطاعون كما لاحظ أن هذه البثور في الحقيقة علامات لقرض بعض الحشرات الطائرة، ثم انتهت به الدراسة إلى أن المسئول الحقيقي عن إصابة هذا المرض الإنسان هي البراغيث، وهذا البكتيريا يصيب في الحقيقة الحيوانات القارضة خاصة الفئران وله دورة معروفة:

{الحيوانات القارضة - البراغيث - الحيوانات القارضة}

أى إنه يصيب القوارض وينتقل منها إلى البراغيث ومن البراغيث إلى القوارض، وقد يتدخل بعض الحيوانات الثديية الأخرى بما فيها الإنسان في هذه الدورة، ويصاب بهذا البكتيريا<sup>(١٦)</sup>، ومن أسباب هذا التدخل وانتقال البراغيث الحاملة "يرسينيا" إلى الإنسان أو الحيوانات الثديية الأخرى كثرة موت الفئران لقتلها أو بالطاعون أو بسبب آخر، فالبراغيث الموجودة على جثث الفئران الميتة تبحث عن مضيف آخر من الفئران، وعند فشلها في البحث عن هذا المضيف تتجه نحو الإنسان أو غيره من الثدييات، فيقع فريستها، من هنا حذر بعض الباحثين الجدد عن قتل الفئران المصابة بهذا المرض، فجاء في إحدى الدراسات المنشورة بموقع "بي بي سي" بالإنترنت:

"ووجد الباحثون أن قتل الفئران بعد اكتشاف حالات الإصابة بالطاعون تضطر

البراغيث المتطفلة على الفئران إلى البحث عن مضيف آخر، وفي الغالب ينتهي الأمر

بها إلى التطفل على الإنسان"<sup>(١٧)</sup>.

هذا بالنسبة للطاعون الغددي، وهو أكثر أنواع الطاعون وجوداً، فإنه لا علاقة لنقل عدواه من

شخص إلى آخر بالهواء أو نظام التنفس، حتى لقد ذكر بعضهم أن البرغوث لا ينقل المرض من إنسان إلى

آخر، وإنما ينقل المرض من الفأر إلى الإنسان<sup>(١٨)</sup>، والمراد في معظم الأحاديث النبوية صلى الله عليه وسلم هو هذا النوع؛ لأنه عليه الصلاة والسلام عرّفه بأنه "عُدَّة كغدة البعير"<sup>(١٩)</sup>، أما النوعان الآخران من الطاعون فقد ينتقل فيهما المرض من المصاب إلى السليم من غير واسطة البراغيث، فيمكن أن ينتقل مع استنشاق الهواء المشتمل على البكتيريا الخارج نتيجة تنفس الإنسان، أو بواسطة الرطوبات الخارجة من الحلق والفم أو مس الجلد أو الشيء الموجود فيه البكتيريا، كما أنه ينتقل بواسطة المطعومات والمشروبات<sup>(٢٠)</sup>.

### أوجه الإعجاز العلمي في الأحاديث الواردة في الطاعون:

وقد أزاحت الاكتشافات العلمية الحديثة الستار عن بعض ما انطوت عليه الأحاديث النبوية من الإعجاز، فقد توصل العلم الحديث في هذا العصر إلى بعض ما بيّنه النبي الأمي صلى الله عليه وسلم قبل أربعة عشر قرناً، ونشير هنا إلى شيء منها قبل أن ننتقل إلى ما تضمنته هذه الأحاديث من الأحكام:

#### ١ - الطاعون عذاب عذب الله به بعض الأمم:

لقد جاء في غير حديث عن النبي صلى الله عليه وسلم أن الطاعون عذاب عذب به بعض الأمم قبلنا، فروى البخاري وغيره عن سعد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكر الوجد (أي الطاعون) فقال رجز أو عذاب عذب به بعض الأمم ثم بقي منه بقية فيذهب المرة ويأتي الأخرى فمن سمع به بأرض فلا يقدمن عليه ومن كان بأرض وقع بها فلا يخرج فراراً منه<sup>(٢١)</sup>، هكذا جاء في معظم الروايات عذاب بعض الأمم بدون تعيين أمة دون أخرى، لكن جاء في بعض الروايات ذكر بني إسرائيل خاصة وهذه الطرق أيضاً غير قليلة، ويمكن تقسيمها إلى ثلاثة أنواع: الأول ماورد فيه ذكر بني إسرائيل مع بعض الأمم

١٨ - الموسوعة العربية الميسرة، مادة: طاعون.

١٩ - أخرجه أحمد في المسند عن عائشة رضي الله عنها، مؤسسة قرطبة، مصر، برقم: ٢٥١٦١.

٢٠ - Encarta: plague

٢١ - صحيح البخاري، دار ابن كثير، بيروت، ط ٣، ١٩٨٧م، رقم الحديث: ٦٥٧٢ كتاب الحيل، باب ما يكره من الاحتيال في الفرار من الطاعون، ويراجع أيضاً: صحيح مسلم، تحقيق: فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، رقم: ١٢١٧ وما بعده، تفسير الطبري، ١/٣٠٥، السنن الكبرى، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩١م، ٤/٣٦٢ برقم: ٧٥٢٣ وما بعده، الطبراني، المعجم الكبير، مكتبة العلوم والحكم، الموصل، ط ٢، ١٤٠٤هـ، رقم: ٢٧٦.

بالتريد بكلمة "أو" كما رواه البخاري (٢٢) عن عبد العزيز بن عبد الله قال حدثني مالك عن محمد بن المنكدر وعن أبي النضر مولى عمر بن عبيد الله عن عامر بن سعد بن أبي وقاص عن أبيه أنه سمعه يسأل أسامة بن زيد ماذا سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم في الطاعون؟ فقال أسامة: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الطاعون رجس أرسل على طائفة من بني إسرائيل أو على من كان قبلكم. ورواه مسلم (٢٣) عن محمد بن عبد الله بن نمير حدثنا أبي حدثنا سفيان عن محمد بن المنكدر عن عامر بن سعد عن أسامة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن هذا الطاعون رجس سلط على من كان قبلكم أو على بني إسرائيل، ورواه أيضاً (٢٤) عن محمد بن حاتم حدثنا محمد بن بكر أخبرنا بن جريح أخبرني عمرو بن دينار أن عامر بن سعد أخبره أن رجلاً سأل سعد بن أبي وقاص إلخ، ورواه أيضاً ابن جرير الطبري في تفسيره (٢٥) عن أبي شيبه بن أبي بكر بن أبي شيبه قال حدثنا عمر بن حفص قال حدثنا أبي عن الشيباني عن رباح بن عبيدة عند عامر بن سعد به، والنوع الثاني من هذه الطرق ما جاء فيه ذكر بني إسرائيل فقط، وهو ما رواه النسائي (٢٦) والترمذي (٢٧) عن قتيبة بن سعيد قال ثنا حماد عن عمرو عن عامر بن سعد عن أسامة بن زيد أن النبي صلى الله عليه وسلم ذكر الطاعون فقال: بقية رجس وعذاب أرسل على طائفة من بني إسرائيل، والنوع الثالث ما جاء فيه ذكر بني إسرائيل مع بعض الأمم بكلمة: "و" كما رواه النسائي (٢٨) عن الحارث بن مسكين قراءة عليه وأنا أسمع عن بن القاسم قال أنا مالك عن أبي النضر ومحمد بن المنكدر عن عامر بن سعد عن أبيه سمعه يسأل أسامة بن زيد ماذا سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم في الطاعون قال أسامة بن زيد قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: الطاعون رجس أرسل على طائفة من بني إسرائيل وعلى من كان قبلكم. ويستفاد من مجموع ما ذكر وغيرها من

- 
- ٢٢ - صحيح البخاري، رقم: ٣٤٧٣ كتاب أحاديث الأنبياء، باب بعد حديث الغار.
- ٢٣ - صحيح مسلم، برقم: ٢٢١٧.
- ٢٤ - المرجع السابق، برقم ٢٢١٨.
- ٢٥ - تفسير الطبري، ١/ ٣٠٥.
- ٢٦ - النسائي، السنن الكبرى برقم: ٧٥٢٤.
- ٢٧ - سنن الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث، بيروت، كتاب الجنائز، باب ما جاء في كراهية الفرار من الطاعون، رقم: ١٠٦٥.
- ٢٨ - النسائي، السنن الكبرى برقم: ٧٥٢٥.

الروايات أن التعذيب بالطاعون وقع لبني إسرائيل كما وقع لغيرها من الأمم، وقد سرد الحافظ (٢٩) أمثلة لتعذيب طوائف من بني إسرائيل بالطاعون، وقد ذكر شيء من ذلك في الكتاب المقدس؛ فجاء - مثلا - في الإصحاح الحادي عشر من سفر "العدد" من العهد القديم:

"وإذا كان اللحم بعد بين أسنانهم قبل أن ينقطع، حَمِيَ غضب الرب على الشعب وضرب الرب الشعب ضربة عظيمة جدا"

هنا لم يُفسر بماذا وقع عليهم هذا الغضب، لكن جاءت نفس هذه الآية في الترجمة الإنجليزية المطبوعة بـ: "BURNS & OATES LTD LODON" سنة ١٩٦٠ م بلفظ:

"They had meat between their teeth yet ..... suddenly a grievous plague fell on them"

وجاء في الإصحاح الرابع والأربعين من سفر "إرميا" الآية: ١٣:

"وأعاقب الذين يسكنون في أرض مصر كما عاقبت أورشليم بالسيف والجوع والوباء"

وقد وقعت الإشارة إلى تعذيب فرعون وآله بالطاعون في قوله تعالى: ﴿فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الطُّوفَانَ وَالْجَرَادَ وَالْقُمَّلَ وَالضَّفَادِعَ وَالذَّمَءَ آيَاتٍ مُفَصَّلَاتٍ فَاسْتَكْبَرُوا وَكَانُوا قَوْمًا مُّجْرِمِينَ ﴿١٣٣﴾ وَلَمَّا وَقَعَ عَلَيْهِمُ الرِّجْزُ قَالُوا يَا مُوسَى ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يَا عِهْدَ عِنْدَكَ...﴾ (سورة الأعراف، الآيتان: ١٣٣-١٣٤). حيث فسّر بعضهم "الرجز" بالعذاب وبعضهم بالطاعون، وأخرج الطبري عن سعيد بن جبیر قال:

"وأمر موسى قومه من بني إسرائيل، وذلك بعد ماجاء قوم فرعون بالآيات الخمس الطوفان وما ذكر الله في هذه الآية، فلم يؤمنوا ولم يرسلوا معه بني إسرائيل، فقال: ليذبح كل رجل منكم كبشا ثم ليخضب كفه في دمه ثم ليضرب به على بابه، فقالت القبط لبني إسرائيل: لم تجعلون هذا الدم على أبوابكم؟ فقالوا إن الله يرسل عليكم عذابا فنسلم وتهلكون، فقالت القبط: فما يعرفكم الله إلا بهذه العلامات فقالوا: هكذا أمرنا به نبينا، فأصبحوا وقد طعن من قوم فرعون سبعون ألفا فأمسوا وهم لا يتدافتون، فقال فرعون عند ذلك: ادع لنا ربك بما عهد عندك لئن كشفت عنا الرجز - وهو الطاعون - لنؤمنن لك ولنرسلن معك بني إسرائيل فدعا ربه فكشفه عنهم فكان أوفاهم كلهم فرعون، فقال لموسى: اذهب ببني إسرائيل حيث شئت" (٣٠).



وقال الحافظ: "وهذا مرسل جيد الإسناد" (٣١) وقد ذكر الطبري بعده رواية أخرى مسندة إلى ابن عباس رضي الله عنه. وقد وقعت إشارة إليه في الإصحاح الثاني عشر من سفر "الخروج" لكن ليس فيه التصريح بالطاعون، والمقصود بالذكر هنا ما دلت عليه بعض الاكتشافات الحديثة من انطواء هذه الآيات والآثار من الإعجاز الغيبي، فتقول موسوعة الإعجاز العلمي في القرآن والسنة على شبكة إنترنت (٣٢):

"لقد أخبر القرآن الكريم عن كوارث حلت بمصر في حقبة من تاريخ البشرية في زمن المملكة الوسطى في مصر وعن أسباب هذه الكوارث بشيء من التفصيل قبل أكثر من ١٤٠٠ سنة، فقد كانت الحضارة الفرعونية مندثرة ومدفونة تحت طبقات من الرمال الصحراوية في وادي الملوك بمصر عند مبعثه صلى الله عليه وسلم، ولم تسمع بها قريش ولا حتى أهل مصر أنفسهم، لم يكونوا يعرفون شيئاً عن تفاصيلها إلا بعض الأساطير والأخبار المغلوطة وبعض الإشارات الغامضة في التوراة والتي كان الكثير منها مليئاً بالأخطاء التاريخية، ولم تتمكن البشرية من اكتشاف أسرار الحضارة الفرعونية إلا في مطلع القرن الثامن عشر عند وصول الحملة الفرنسية إلى مصر بقيادة نابليون والذي اصطحب معه عالم الآثار الشهير شامبليون الذي اكتشف حجر رشيد والذي تم من خلاله فك رموز الكتابة الفرعونية .

"أما الكوارث التي حلت بمصر لم تكتشف إلا في عام ١٩٠٩م عندما عثر علماء الآثار على كتاب من ورق البردي دَوّن عليه أحد رجال قصر فرعون النكبات التي حلت بمصر في عصر المملكة الوسطى ولقد تم الاحتفاظ بهذا المخطوط الهام في متحف "ليدن" في هولندا ولقد قام بترجمته الباحث والخبير في تاريخ مصر القديمة أ.هـ. كاردينر (A. H. Gardiner)." .

ثم ذكر الموقع بعض العبارات المترجمة إلى العربية، منها:

"الوباء في كل أنحاء الأرض، الدم في كل مكان".

"النهر هو كالدم".

"إن الارتباك والضجة المخيفة امتدت في كل الأرض لم يكن هناك خروج من القصر ولم يستطع أحد رؤية وجه رفيقه لمدة تسعة أيام لقد تدمرت البلدان بالمد المحتوم لقد عانت مصر العليا من الخراب .. الدم في كل مكان وكان ينتشر الطاعون في جميع أنحاء البلاد".

٢- الطاعون وخز من الجن:

لقد ذكر النبي صلى الله عليه وسلم في سبب الطاعون أنه من وخز الجن، فروي من حديث أبي موسى رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "فناء أمتي بالطعن والطاعون" فقيل: يارسول الله هذا الطعن قد عرفناه، فما الطاعون؟ قال: "وخز أعدائكم من الجن، وفي كل شهءاء" أخرجه أحمد (٣٣) عن عبد الرحمن قال حدثنا سفيان عن زياد بن علاقة عن رجل عن أبي موسى، وذكر الحافظ أن لحديث أبي موسى ثلاث طرق، الأولى هذه المذكورة، وفيها الرجل الذي يروي عنه زياد بن علاقة مبهم، وعزاه الحافظ في الفتح إلى البزار والطبراني، وذكر أنها سمّيا المبهم "يزيد بن الحارث" وقال بعد بضعة أسطر:

"ورجاله رجال الصحيحين إلا المبهم، وأسامة بن شريك صحابي مشهور، والذي سمّاه وهو أبو بكر النهشلي من رجال مسلم فالحديث صحيح بهذا الاعتبار، وقد صححه ابن خزيمة والحاكم" (٣٤).

والطريق الثانية هي مارواه أحمد والطبراني عن أبي بكر بن أبي موسى عن أبي موسى بمعناه، قال الحافظ:

"ورجاله رجال الصحيح إلا أبا بلج - بفتح الموحدة وسكون اللام بعدها جيم - واسمه يحيى، وثقه ابن معين والنسائي وجماعة وضعفه جماعة بسبب التشيع، وذلك لا يقدر في قبول روايته عند الجمهور" (٣٥).

ثم قال:

"وللحديث طريق ثلاثة أخرجه الطبراني من رواية عبد الله بن المختار عن كريب بن

٣٣- مسند أحمد بن حنبل، برقم: ١٩٥٤٦.

٣٤- فتح الباري، ١٠/١٨٢.

٣٥- نفس المرجع.

الحارث بن أبي موسى عن أبيه عن جده، ورجاله رجال الصحيح إلا كريبا وأباه،  
وكريب وثقه ابن حبان" (٣٦).

ولحديث أبي موسى شواهد، منها مرواه أبو يعلى عن عبد الأعلى حدثنا معتمر بن سليمان قال سمعت ليثا  
يحدث عن صاحب له عن عطاء قال قالت عائشة ذكر الطاعون فذكرت أن النبي صلى الله عليه وسلم قال  
وخزة تصيب أمتي من أعدائهم من الجن غدة كغدة الإبل من أقام عليه كان مرابطاً ومن أصيب به كان  
شهيداً ومن فر منه كالفار من الزحف (٣٧) قال الحافظ: "إسناده واه من أجل ليث وشيخه" (٣٨) والشاهد  
الثاني ما ذكره الهيثمي (٣٩) من حديث ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فناء أمتي في الطعن  
والطاعون قلنا قد عرفنا الطعن فما الطاعون قال وخز أعدائكم من الجن وفي كل شهادة قال الهيثمي:  
"رواه الطبراني في الصغير والأوسط وفيه عبد الله بن عصمة النصيبي قال ابن عدي: له مناكير وقد وثقه  
ابن حبان." وذكر الحافظ أن حديث ابن عمر أضعف من حديث عائشة، وقال: "والعمدة في هذا الباب  
على حديث أبي موسى؛ فإنه يحكم له بالصحة لتعدد طرقه إليه" (٤٠).

والوخز هو الطعن الذي يكون غير نافذ، وتتضمن هذه المادة معنى القلة أيضاً، قال  
الفيروزآبادي: "الوخز - كالوعد - الطعن بالرمح وغيره لا يكون نافذاً والتبزيغ والقليل من كل  
شيء" (٤١)، وقال ابن منظور: "الوخز الشيء القليل من الخضرة في العذق، والشيب في الرأس وقد وخزه  
وخزا، وقيل: كل قليل... وقالوا: هذه أرض بني تميم وفيها وخز من بني عامر أي قليل" (٤٢).

وهذا المذكور في الحديث من سبب الطاعون مخالف لما كان عليه الأطباء من أن سببه هو فساد  
الهواء أو فساد المزاج بغلبة بعض الأخلاط أو انصباب الدم، فحاول بعض شارحي الحديث التوفيق بين ما  
قاله الأطباء وبين ما جاء في الحديث بأنه يمكن أن يكون فساد المزاج أو الهواء مسبباً من طعنة الجن الباطنة،  
وبما نقله الحافظ عن الكلاباذي:

- 
- ٣٦- نفس المرجع.  
٣٧- مسند أبي يعلى، تحقيق: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، دمشق، ١٩٨٧م، رقم: ٤٦٦٤.  
٣٨- ابن حجر العسقلاني، المطالب العلية، دار المعرفة، بيروت، ٢١٧/٩.  
٣٩- الهيثمي، مجمع الزوائد، دار الريان للتراث، القاهرة وبيروت، ١٤٠٧هـ، ج ٢، ص ٣١٤.  
٤٠- فتح الباري، ج ١٠، ص ١٨٢.  
٤١- الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ج ١، ص ٦٧٩.  
٤٢- لسان العرب، ٤٢٨/٥.

"يحتمل أن يكون الطاعون على قسمين: قسم يحصل من غلبة بعض الأخلاط من دم أو صفراء محترقة أو غير ذلك من غير سبب يكون من الجن، وقسم يكون من وخز الجن؛ كما تقع الجراحات من القروح التي تخرج في البدن من غلبة بعض الأخلاط وإن لم يكن هناك طعن وتقع الجراحات أيضاً من طعن الإنس" (٤٣).

وذهب بعضهم إلى نقد ما قاله الأطباء نقداً علمياً تجريبياً بدلا من الانبهار لما قالوه، ومن ذلك ما قاله الحافظ:

"ومما يؤيد أن الطاعون إنما يكون من طعن الجن وقوعه غالباً في أعدل الفصول وفي أصح البلاد هواء وأطيبها ماء، ولأنه لو كان بسبب فساد الهواء لدام في الأرض لأن الهواء يفسد تارة ويصح أخرى، وهذا يذهب أحياناً ويحيى أحياناً على غير قياس ولا تجربة، فربما جاء سنة على سنة وربما أبطأ سنين، وبأنه لو كان كذلك لعم الناس والحيوان، والموجود بالمشاهدة أنه يصيب الكثير ولا يصيب من هم بجانبهم مما هو في مثل مزاجهم، ولو كان كذلك لعم جميع البدن وهذا يختص بموضع من الجسد ولا يتجاوزه، ولأن فساد الهواء يقتضي تغير الأخلاط وكثرة الأسقام وهذا في الغالب يقتل بلا مرض؛ فدل على أنه من طعن الجن كما ثبت في الأحاديث الواردة في ذلك" (٤٤).

وحاصل هذه العبارة أن التجربة شاهدة بأنه لا علاقة - في معظم الأحوال - للطاعون بفساد الهواء، وأنه لا ينشأ من داخل الإنسان، بل يحدث بإصابة شيء خارج جزءاً معيناً من بدن الإنسان، وهذا الذي عبّر عنه في الحديث بالوخز، ودلت التجارب والدراسات العلمية الحديثة أن ما نهجه الحافظ في ضوء الأحاديث النبوية كان صحيحاً دون ما حاوله البعض من إخضاع الحديث للنظرية الطبية السائدة في ذلك الوقت، فقد سبق أن ذكرنا أن أعم أنواع الطاعون وجوداً - وهو الطاعون الغددي - يصيب الإنسان من عَضّ البرغوث الحامل للبكتيريا، وما نقلناه آنفاً في معنى الوخز يصدق بدقة على هذا العَضّ، بقي أن الحديث يدل على أنه من وخز الجن، والثابت بالتجربة أنه من وخز البرغوث، فأجاب عنه بعض العلماء المعاصرين أن المراد بالجن في الحديث هو البرغوث لأن الجن مشتق من الاجتنان وهو الاختفاء،

أُطلق الجن على البرغوث لصغره وخفائه<sup>(٤٥)</sup>، لكن لاداعي إلى صرف الحديث عن ظاهره، فيمكن أن يكون الحامل للبراغيث لعرض الإنسان - ولو في بعض الأحيان - بعض الشياطين من الجن، ويشهد لذلك ما ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم في تعليل أمره بإطفاء النار عند النوم بأن الشيطان يحمل الفأرة على إحراق البيت، فروى ابن عباس أن فأرة جاءت، فأخذت تجر الفتيلة، فجاءت بها، فألقته بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم على الخمرة التي كان قاعداً عليها، فأحرقت منها مثل موضع الدرهم؛ فقال: "إذا نمتم فأطفئوا سرجمكم فإن الشيطان يدل مثل هذه على هذا فتحرقكم"<sup>(٤٦)</sup>. فكما أن الإحراق يمكن أن يكون بأمر طبيعي، ويمكن أن يكون بدلالة الشيطان للفأرة على هذا العمل كذلك عرض البراغيث للإنسان يمكن أن يكون بأمر طبيعي كما يمكن أن يكون بحمل الشيطان إياها على ذلك.

فالحاصل أن ما يتعلق بسبب الطاعون أمران: أمر حسي وأمر معنوي، أما الحسي فقد ثبت بالتجارب العلمية الحديثة أنه يرجع إلى الوخز وهو ما بيّنه النبي صلى الله عليه وسلم قبل أن يصل إليه الطب بثلاثة عشر قرناً، والجانب الحسي هو الذي يعتني به الطب والعلوم التجريبية الأخرى، أما الجانب المعنوي فهو مما يخص به الوحي الإلهي، وقد بيّن النبي صلى الله عليه وسلم أنه يرجع إلى الجن، وليس فيه ما يخالف الأمر الثابت حساً - وهو عرض البرغوث - فلا داعي لنفيه أو التأويل فيه، وخاصة إذا كان الجانب الذي يخص الأطباء قد ثبت فيه صحة ما جاء في الحديث وسبقه إلى الحقيقة، فالجانب المعنوي أولى أن يعول فيه عليه.

### ٣- الطاعون لا يزال موجوداً:

لقد بيّن النبي صلى الله عليه وسلم بيانا واضحا أن عدم إصابة الطاعون إنسانا في وقت ما لا يعني عدم وجوده أصلا بل إنه يكون موجودا وإن كان مختفيا عن عين الإنسان العادية، وأن ما يصيبه الناس اليوم منه هو امتداد لما كان يصيب الناس من قبلنا، فجاء فيما رواه البخاري<sup>(٤٧)</sup> عن سعد رضي الله عنه أنه عليه الصلاة والسلام قال: "رجز أو عذاب عُدّب به بعض الأمم ثم بقي منه بقيّة فيذهب المرة ويأتي الأخرى" وحين ذكر النبي صلى الله عليه وسلم ذلك لم يكن هناك - حتى من الأطباء - أحد يعرف

٤٥ - هذا ما نقله بعض مواقع إنترنت عن كتاب العدوى بين الطب وحديث المصطفى، لمحمد علي البار عضو الكلية

الملكية للأطباء في لندن، لكنني لم أظفر بهذا الكتاب.

٤٦ - سنن أبي داود مع شرحه: عون المعبود، دار إحياء التراث العربي، ط ٢، ١٩٩٥م، كتاب الأدب، باب في إطفاء النار

بالليل برقم: ٥٢٤٧.

٤٧ - صحيح البخاري، كتاب الحيل، باب ما يكره من الاحتيال في الفرار من الطاعون، رقم: ٦٥٧٢.

أن للطاعون وجودا مستقلا، وأنه لا يزال موجودا، حتى اكتشف اسكندر يرسن بكتيريا الطاعون، وكان ذلك فتح باب جديد للاكتشافات العلمية الأخرى، وقد أثبتت هذه الاكتشافات صحة ما سبق النبي الأمي صلى الله عليه وسلم إلى بيانه، يقول كرسنوفر في مقاله المدرج في دائرة معارف انكارتا: "هناك حالات لإصابة الطاعون الإنسان في غرب وجنوب غرب الولايات المتحدة، إذا كان هناك اتصال بعض الحيوانات الموجود فيها البكتيريا، وذكر أنه كان هناك سبع حالات لمثل هذه الإصابة سنة ١٩٩٥م، ويقول موقع الجزيرة نت نقلا عن بعض المصادر العلمية: "ويقدر عدد المصابين بالطاعون حول العالم بين ١٠٠٠ و٣٠٠٠ شخص سنويا"<sup>(٤٨)</sup>. ويقول موقع بي بي سي: "ويصاب بالطاعون ما يقرب من ٢٥٠٠ شخص حول العالم، لكن إصابتهم تحدث بشكل طبيعي"<sup>(٤٩)</sup>. ويذكر الدكتور جون لارسن كبير أطباء المستشفى الرسمي في كوين هاجن في حوار أجرت معه هيئة الإعجاز العلمي في القرآن و السنة - مكة المكرمة أنه عند دراسة عدة أمراض وبائية اكتشف جرموثة جديدة في لحم الخنزير وأنها من مجموعة جراثيم اليارسينيا، ويقول: هي موجودة في الطبيعة حولنا، ولكن لانعرف حتى الآن كيف تتم العدوى بها<sup>(٥٠)</sup>. ويذكر موقع بي بي سي أن العلماء البريطانيين قد نجحوا في تطوير لقاح للطاعون، ويقول الموقع مبينا أهمية هذا الاكتشاف:

"وقال متحدث باسم معامل بورتون داون: "هذه مرحلة مهمة للغاية، وفيها حققنا خطوة ناجحة للتأكد من أمان اللقاح، والآن يمكننا أن نتقل إلى تجربة اللقاح على نطاق أوسع". .... وقال إن العمل على صنع لقاح ضد الطاعون أصبح ذا أهمية كبيرة هذه الأيام، حيث قد تسعى منظمات إرهابية إلى استخدام وسائل غير تقليدية، مثل الأسلحة الكيماوية والبيولوجية. وحذر البروفيسور من أن أي إرهابي يحمل درجة علمية في علم الأحياء الدقيقة يستطيع أن يصنع سلاحا مستخدما بكتيريا الطاعون. وقال: إن الطاعون يعد أحد المخاوف البيولوجية التي قد يستخدمها الإرهاب ويجب الاحتراز له"<sup>(٥١)</sup>.

فهذه الدراسات كلها توضح أن الطاعون يكون موجوداً في الدنيا حتى وفي حالات عدم فشو وبائه، وهذا

٤٨ - موقع الجزيرة نت: ٥/١٠/٢٠٠٤م.

٤٩ - www.bbcarabic.com ١٩/٠٢/٢٠٠٠

٥٠ - www.nooran.org/o/٤/٤٠٤.htm

٥١ - www.bbcarabic.com ١٩/٠٢/٢٠٠٠

الذي بيّنه النبي صلى الله عليه وسلم قبل أربعة عشر قرناً بقوله: "وقد بقيت منه بقية فيذهب المرة وبأبي الأخرى".

#### ٤- الحجر الصحي بين العلم الحديث والحديث النبوي:

لقد نشر موقع الهيئة العالمية للإعجاز العلمي في القرآن والسنة حوارها مع الدكتور لارسن جون كبير أطباء المستشفى الرسمي في كوبن هاجن، وجاء في هذا الحوار (٥٢):

- هيئة الإعجاز: إذا كنت حاكماً على مدينة وأصببت تلك المدينة بمرض وبائي خطير أو ما يسمى بالطاعون فماذا تفعل يا دكتور؟
- الدكتور جون لارسن: سأتي بالجنود وأضرب الحصار على المدينة لمنع الخروج منها أو الدخول إليها.
- هيئة الإعجاز: أما أن تمنع الدخول فقد علمناه، ولكن لماذا تمنع الخروج؟
- أجب الدكتور جون لارسن: لأن الدراسات في الفترة المتأخرة من العلم كشفت لنا أنه عندما يكون الطاعون منتشرًا في مدينة من المدن أو منطقة من المناطق فإن عدد الذين يظهر عليهم أعراض المرض يتراوح نسبتهم ما بين (١٠-٣٠٪).
- هيئة الإعجاز: والباقيون من سكان المدينة ما بالهم؟
- دكتور لارسن: هؤلاء الباقيون يحملون الجرثومة في أجسادهم لكن جهاز المناعة عندهم يتغلب على الجراثيم فتبقى في الجسم ولكنها لا تضره، فإذا بقي هذا الصحيح في البلدة التي فيها الطاعون فلا خوف عليه لأنه ملقح ولأن عنده المقاومة من جهاز المناعة تدفع عنه المرض، أما لو خرج من هذه المدينة أو البلد فإنه يخرج حاملاً لهذه الجرثومة فينتقل ذلك المرض إلى مدينة جديدة وقد ينشأ عن ذلك هلاك ملايين من البشر بسبب خروج هذا المصاب بالجرثومة من بين أهل المدينة المصابين بالطاعون.

ويطلق على مثل الإجراء الذي ذكره الدكتور لارسن مصطلح "الحجر الصحي" (quarantine) وهو يعني المنع القانوني من دخول بلد أو موضع للأشياء أو الأشخاص الذين يعتقد فيهم أنهم يحملون مرضاً معدياً، خاصة الطاعون، وكان أول ما طبق هذا القانون في البندقية في القرن الرابع عشر الميلادي بسبب انتشار التجارة البحرية حين لاحظوا أن السفن الراجعة من بعض المناطق تسبب فشو الطاعون،

فألزم القانون عزل هذه السفن عن الميناء و عن السفن الأخرى لمدة يعتقد فيها أن آثار المرض الموجودة في بعض الأشخاص أو الأشياء قد انتهت أو تضاءلت، وكانت هذه المدة في البداية ثلاثين يوماً ثم جعلوها أربعين يوماً، وبرّروا ذلك بأن موسى و عيسى عليهما السلام قضيا هذه المدة في الخلوة<sup>(٥٣)</sup>، ومع مرور الزمن اتخذت الدول الأخرى مثل هذه الإجراءات، واتبعت الدول الأوروبية الأنموذج البندقي إلى قرون. وكان فرض هذا القانون في البداية لمنع فشو الطاعون، لكن وُسّع فيما بعد - بسبب نمو التجارة مع أمريكا - إلى الأمراض المعدية الأخرى مثل الكوليرا و الحمى الصفراء<sup>(٥٤)</sup>.

وفي القرن التاسع عشر أدى عدم رضا بعض الدول بقانون "فرنطين" أو "الحجر الصحي" إلى انعقاد مؤتمر عالمي حول الموضوع في باريس سنة ١٨٥١م دار فيه النقاش حول ضرورة مثل هذه القوانين أو عدم وجودها بين الدول المستفيدة منها وبين التي كانت تواجه خسائر تجارية بمثل هذه الإجراءات من جهة، ومن جهة أخرى بين "contagionists" أي القائلين بانتقال الأمراض من أشخاص إلى آخرين، وبين "miasmatis" أي القائلين بأن الأمراض تنفثو بسبب فساد في الهواء، وهذا النقاش وإن لم ينتج إلغاء الحجر الصحي، لكن المؤتمر انتعي بوضع معايير له، ومعظم الدول لم تصدق رسمياً على قرارات المؤتمر فيما بعد<sup>(٥٥)</sup>.

وبعد مزيد معرفة الإنسان بأسباب وطرق انتشار الأمراض المتعدية، حدثت تعديلات في استعمال هذا القانون، فإنه توضّح بالدراسات الحديثة أنه لا يجب أن ينتشر كل مرض باتصال شخص بآخر، بل له أسباب أخرى مع هذا السبب، ويقول مقال دائرة المعارف البريطانية: إنه من المهم في الطاعون عزل شخص مريض عن الآخرين، لكن هذا لايجدي في الطريق الرئيسي لإصابة هذا المرض، ويذكر أن الحجر الصحي في شكله المعدّل يفرض حتى الآن في بعض الحالات<sup>(٥٦)</sup> ولعل أحدث مثال لذلك ما وقع خلال الطاعون المتفشي في الهند في التسعينات من القرن الماضي.

على أية حال، فإن البشرية لم تنتبه بشكل واسع إلى ضرورة مثل هذا الحجر، لكن النبي الأمي الذي لاينطق عن الهوى نعي متبعيه عن الدخول ببلد قد فشا فيها الطاعون إذا كان خارجاً عنه وعن الخروج منه إذا كان موجوداً فيه، فجاء في صحيح البخاري: "فمن سمع به بأرض فلا يقدم عليه ومن

---

— ٥٣ — *Encyclopedia Britannica*, article : "quarantine"

— ٥٤ — نفس المرجع.

— ٥٥ — نفس المرجع.

— ٥٦ — نفس المرجع.



كان بأرض وقع بها فلا يخرج فراراً منه" (٥٧) وسنعرض لشرح هذا الحديث فيما بعد، والمهم هنا هو أن النبي صلى الله عليه وسلم نبّه عليه قبل قرون.

وذكرت بعض الدراسات الحديثة أن هناك أيضاً فترة حضانة وهي الفترة الزمنية التي تسبق ظهور الأمراض منذ دخول الميكروب إلى الجسم و في هذه الفترة يكون انقسام الميكروب وتكاثره على أشده و مع ذلك فلا يبدو على الشخص في فترة الحضانة هذه أنه يعاني من أي مرض .. ولكنه بعد فترة قد تطول أو تقصر - حسب نوع المرض والميكروب الذي يجمعه - تظهر عليه أعراض المرض الكامنة في جسمه (٥٨). وقرأ مع ذلك ما ذكره القرطبي ولاحظ ما أعطي الفقهاء المسلمون من ذكاء ووصول إلى الحقيقة:

وقد قيل: إنما نهي عن الفرار منه لأن الكائن بالموضع الذي الوباء فيه لعله قد أخذ بحظ منه لا شتراك أهل ذلك الموضع في سبب ذلك المرض العام، فلا فائدة لفراره بل يضيف إلى ما أصابه من مبادئ الوباء مشقات السفر، فتضاعف الآلام ويكثر الضرر، فيهلكون بكل طريق ويطرحون في كل فجوة ومضيق؛ ولذلك يقال: ما فر أحد من الوباء فسلم، حكاه ابن المدائني (٥٩).

#### ٥- الطاعون لم يدخل المدينة المنورة:

من الإخبار بالمغيب الذي تبين ولا يزال يتبين صدقها مع مرور الزمن ما روي عنه صلى الله عليه وسلم من حديث عدة من الصحابة أن الطاعون لا يدخل المدينة المنورة (٦٠)، ومن ذلك ما رواه البخاري (٦١) وغيره عن عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا يدخل المدينة المسيح ولا الطاعون" وقد ثبت بالتجربة أنه لم يدخله فعلاً، قال الحافظ:

"قد جزم ابن قتيبة في المعارف وتبعه جمع جم من آخرهم الشيخ محيي الدين النووي في الأذكار بأن الطاعون لم يدخل المدينة أصلاً ولا مكة أيضاً، لكن نقل جماعة أنه دخل مكة في الطاعون العام الذي كان في سنة تسع وأربعين وسبعمئة، بخلاف المدينة، فلم يذكر أحد قط أنه وقع بها الطاعون أصلاً" (٦٢).

٥٧- صحيح البخاري، كتاب الخيل، باب ما يكره من الاحتيال في الفرار من الطاعون، برقم: ٦٥٧٣.

٥٨- www.heartdes.com

٥٩- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، دار الشعب، القاهرة، ٣/ ٢٣٣.

٦٠- وسنعرض لطرق هذا الحديث فيما بعد.

٦١- صحيح البخاري، برقم: ٥٣٩٩.

٦٢- فتح الباري، ١٠/ ١٩٠.

"وقد عدّوا عدم دخوله المدينة من خصائصها، وهو من لوازم دعائه صلى الله عليه وسلم لها بالصحة، فهي معجزة له، قال بعضهم: لأن الأطباء من أولهم إلى آخرهم عجزوا أن يدفعوا الطاعون عن بلد من البلاد بل عن قرية من القرى، وقد امتنع الطاعون عن المدينة بدعائه وخبره هذه المدد المتطولة فهو خاص بها" (٦٣).

وعلى بعضهم ذلك بأن الطاعون من وخز أعداء المسلمين من الجن، وكفار الجن وشياطينهم ممنوعون من دخولها، ومن اتفق دخوله فيها لا يتمكن من طعن أحد منهم.

لكن هناك سؤالين لا بد من التعرض لهما قبل الانتقال إلى موضوع آخر، الأول: هل يخص هذا الحكم زمنا دون زمن أم هو عام لجميع الأزمنة، والثاني: ما حكم مكة في هذا الصدد.

أما الأول فقد رُوي حديث عدم دخول الطاعون المدينة عن عدة من الصحابة، وجاء في معظمها ذكر عدم دخول الدجال مع الطاعون، وإليك عرضا سريعا لمثل هذه الروايات:

١- حديث أبي هريرة رضي الله عنه رواه مالك (٦٤) عن نعيم بن عبد الله المجرم عن أبي هريرة أنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "على أنقاب المدينة ملائكة لا يدخلها الطاعون ولا الدجال" وأخرجه البخاري ومسلم وأحمد وغيرهم عن طريق مالك (٦٥)، ولحديث أبي هريرة رضي الله عنه طريق أخرى أخرجه أحمد قال: حدثنا قتيبة حدثنا عبد العزيز عن سهيل عن أبيه عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "على أنقاب المدينة ملائكة لا يدخلها الطاعون ولا الدجال" (٦٦)، وله طريق ثالثة أخرجه أيضاً أحمد (٦٧) قال: حدثنا سريح قال ثنا فليح عن عمرو بن العلاء الثقفي عن أبيه عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "المدينة ومكة محفوفتان بالملائكة على كل نقب منها ملك لا يدخلها الدجال ولا الطاعون".

٢- حديث أنس رضي الله عنه قال البخاري: حدثني يحيى بن موسى حدثنا يزيد بن هارون أخبرنا

٦٣- شرح الزرقاني على الموطأ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١١هـ، ٢٨٩/٤.

٦٤- الإمام مالك، الموطأ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث، مصر، رقم: ١٥٨٢.

٦٥- صحيح البخاري برقم: ١٧٨١، ٥٣٩٩، صحيح مسلم، رقم: ١٣٧٩، مسند الإمام أحمد بن حنبل رقم: ٧٢٣٣.

٦٦- مسند أحمد، برقم: ٨٩٠٤.

٦٧- نفس المرجع، برقم: ١٠٢٧٠.

شعبة عن قتادة عن أنس بن مالك عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "المدينة يأتيها الدجال فيجد الملائكة يجرسونها فلا يقربها الدجال"، قال: "ولا الطاعون إن شاء الله" أخرجه أيضاً الترمذي وأحمد وأبو يعلى وابن حبان بأسانيدهم إلى يزيد بن هارون به (٦٨).

٣- حديث جابر رضي الله عنه قال الإمام أحمد: حدثنا حسن ثنا بن لهيعة أنا أبو الزبير قال وأخبرني جابر أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "مثل المدينة كالكبير، وحرّم إبراهيم مكة وأنا أحرّم المدينة، وهي كمكة حرام ما بين حرتيها وحماها كلها لا يقطع منها شجرة إلا أن يعلف رجل منها، ولا يقربها إن شاء الله الطاعون ولا الدجال، والملائكة يجرسونها على أنقابها وأبوابها" (٦٩).

٤- حديث أبي عسيب رضي الله عنه جاء في مسند الحارث: "زوائد الهيثمي": حدثنا يزيد يعني بن هارون ثنا مسلم بن عبيد أبو نصيرة قال سمعت أبا عسيب مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أتاني جبريل بالحمى والطاعون فأمسكت الحمى المدينة وأرسلت الطاعون إلى الشام، والطاعون شهادة لأمتي ورحمة لهم ورجس على الكافرين" (٧٠).

٥- حديث سعد وأبي هريرة رضي الله عنهما قال أبو يعلى: حدثنا زهير حدثنا عثمان بن عمر حدثنا أسامة بن زيد حدثنا أبو عبد الله القراظ أنه سمع سعد بن مالك وأبا هريرة يقولان: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "اللهم بارك لأهل المدينة في مدينتهم وبارك لهم في صاعهم وبارك لهم في مدهم، اللهم إن إبراهيم عبدك وخليلك وإني عبدك ورسولك وإن إبراهيم سألك لأهل مكة وإني أسألك لأهل المدينة مثل ما سألك إبراهيم لأهل مكة ومثله معه، إن المدينة مشبكة على كل نقب منها ملكان يجرسونها، لا يدخلها الطاعون ولا الدجال، من أرادها بسوء

---

٦٨- صحيح البخاري، برقم: ٦٧١٥، سنن الترمذي، برقم: ٢٢٤٢ باب ما جاء في صفة الدجال، مسند الإمام أحمد بن حنبل، برقم: ١٢٢٦٦، مسند أبي يعلى، برقم: ٣٠٥١، صحيح ابن حبان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٢، ١٩٩٣م، برقم: ٦٨٠٤.

٦٩- مسند الإمام أحمد بن حنبل، برقم: ١٥٢٧٠.

٧٠- مسند الحارث، (زوائد الهيثمي)، تحقيق: حسين أحمد صالح، مركز خدمة السنة، المدينة المنورة، ط ١، ١٤١٣هـ، باب ما جاء في الطاعون، ١/٣٥٨.

أذابه الله كما يذوب الملح في الماء" (٧١)، وأخرجه أيضاً أحمد والحاكم، وقال الحاكم: "صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه" ووافقه عليه الذهبي (٧٢).

٦- حديث أسامة بن زيد قال البزار: حدثنا عمرو بن علي قال أخبرنا أبو داود قال أخبرنا إبراهيم ابن سعد عن الزهري قال حدثني عياض وكان ابن عم أسامة بن زيد وكان أسامة أنكحه ابنته عن أسامة بن زيد أن رجلاً من بعض النواحي جاء، حتى إذا دنا من المدينة ظن أن بها الوجود - يعني الطاعون - قال قد عرفت أو عرف أن رسول الله قال: "إني لأرجو أن لا يطلع علينا المدينة" يعني الطاعون (٧٣)، وأخرجه عبد الرزاق عن معمر عن الزهري - مرسلًا - أن رجلاً مات في بعض الأرياف من الطاعون ففزع له الناس، فقال النبي صلى الله عليه وسلم حين بلغه ذلك: "فإني أرجو ألا تطلع إلينا بقاياها" (٧٤).

٧- أثر موقوف على عمر رضي الله عنه قال: "إن الله تعالى اختار لنبيه المدينة وهي أقل الأرض طعاماً وأملح ماء إلا ما كان من هذا التمر فإنه لا يدخلها الدجال ولا الطاعون إن شاء الله تعالى". ذكره الحافظ في المطالب العالية (٧٥) وعزاه إلى الحارث. وذكر محققه حبيب الرحمن الأعظمي أن البوصيري وثق رجاله، إلا أن أبا البخترى لم يسمع من عمر فالإسناد منقطع.

وبعد النظر في هذه الأحاديث يمكن لنا أن نقسم المدينة المنورة من حيث منع الطاعون عنها إلى ثلاثة أزمنة: زمن النبي صلى الله عليه وسلم وزمن خروج الدجال، والثالث ما بينها من الزمن. ولا شك أن الأحاديث: الأول والثاني والثالث والخامس والسابع كلها صريحة في عدم دخوله المدينة زمن الدجال، كما أن الرابع والسادس يكادان أن يكونا صريحين في عدم دخوله زمن النبي صلى الله عليه وسلم، بقي ما بينها من الزمن، فالأحاديث التي قرن فيها ذكر الدجال مع ذكر الطاعون تحتل معنيين؛ الأول: أن هذا القران مبني على الاقتران الزمني لعدم الدخول، والثاني: أنه لاعلاقة لاقتران ذكرهما باقترانها الزمني،

٧١- مسند أبي يعلى، رقم: ٨٠٤.

٧٢- مسند أحمد، رقم: ١٥٩٣، الحاكم، المستدرک على الصحيحين، مع تلخيص الذهبي، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٨ هـ، ٥٤٢/٤.

٧٣- مسند البزار، مؤسسة علوم القرآن، بيروت، ط ١، ١٤٠٩ هـ، رقم: ٢٦١٦.

٧٤- مصنف عبدالرزاق، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط ٢، ١٤٠٣ هـ، ١٤٨/١١ رقم: ٢٠١٦٠.

٧٥- المطالب العالية، ١/ ٣٧٠ رقم: ١٢٤٨.

والمعنى أن كلا منهما لا يدخلها في زمنه المتعلق به، وإنما قُرنَ بينهما لمشابهتهما في الانتشار والفسو، فالطاعون إذا فشا في منطقة فشا بسرعة وكذلك الدجال تنتشر فتنته في الدنيا بسرعة فائقة، لكن الله تعالى بقدرته وإجابة لدعائه صلى الله عليه وسلم يمنعها من دخول المدينة المنورة، وهذا المعنى الثاني هو الأليق بسياق هذه الأحاديث، لأنها وردت في مناقب وفضائل المدينة المنورة - زادها الله شرفاً وطيباً - ويؤيد هذا المعنى قوله صلى الله عليه وسلم في الحديث الرابع من الأحاديث المذكورة: "أتاني جبريل بالحمى والطاعون فأمسكت الحمى المدينة وأرسلت الطاعون الى الشام" فالذي يغلب على الظن هو أن عدم دخوله عام لكل زمن، نعم، لقد فسّر القرطبي في المفهم على ما نقله عنه الحافظ<sup>(٧٦)</sup> بأن المعنى لا يدخلها من الطاعون مثل الذي وقع في غيرها كطاعون عمواس والجارف. لكن الأمر الواقع أنه لم يثبت دخول المدينة المنورة مطلقاً. والله أعلم.

والسؤال الثاني الذي تعرض له شراح الحديث هنا هو ما إذا كان مكة داخلية في هذا الحكم، وأن الطاعون هل دخل مكة أم لا، فإذا نظرنا في الأحاديث الواردة في ذلك والمذكورة آنفاً وجدنا أن عامة الأحاديث خالية عن ذكر مكة، وإنما اقتصر فيها على المدينة المنورة، لقد ذكرنا أن الأحاديث المرفوعة في هذا الصدد مروية عن سبعة من الصحابة، وهي خالية عن ذكر مكة إلا حديث أبي هريرة رضي الله عنه، ولحديث أبي هريرة ثلاث طرق، ولم يرد ذكر مكة إلا في واحدة منها، وهي ما رواه أحمد عن سريج قال ثنا فليح عن عمرو بن العلاء الثقفي عن أبيه عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "المدينة ومكة محفوفتان بالملائكة على كل نقب منها ملك لا يدخلها الدجال ولا الطاعون" وذكره الهيثمي<sup>(٧٧)</sup> عزوا إلى أحمد وقال: "رجاله ثقات" وعزاه الحافظ في فتح الباري<sup>(٧٨)</sup> إلى عمر بن شبة في كتاب مكة بطريق أحمد، غير أن فيه "سريج" بدل "سريج"، وقال الحافظ: "رجاله رجال الصحيح" ولعل الصحيح هو "سريج" لأن الحافظ ذكره في تهذيب التهذيب فيمن روى عن فليح بن سليمان. والذي يبدو أن عدم دخول الطاعون مكة غلط من بعض الرواة، لأن رواه وإن كانوا ثقاتاً إلا أن فليح بن سليمان قال فيه الحافظ في تقريب التهذيب: "صدوق كثير الخطأ" وقال في ترجمة سريج بن النعمان: "ثقة يهمل قليلاً"، ومما يدل على وقوع الوهم في ذلك أن سياق حديث أحمد يبدأ بذكر مكة والمدينة" المدينة ومكة محفوفتان

٧٦- فتح الباري، ١٠/١٩٠.

٧٧- مجمع الزوائد، ج ٣، ص ٣٠٩.

٧٨- فتح الباري، ١٠/١٩١.

بالملائكة" ثم جاء فيه "لا يدخلها الدجال ولا الطاعون" بضمير المفرد "ها" بدل "هما" وهكذا جاء في مجمع الزوائد عزوا إلى أحمد، فهذه الرواية غير صريحة في عدم دخوله مكة، نعم جاء في رواية عمر بن شبة - على ما ذكره الحافظ - "لا يدخلهما" بضمير الثنية، فهذا الاختلاف مع ما مر من أن سريجا وفليحا يخطئان ويهمن في الحديث ومع مقارنة هذه الرواية مع الروايات الأخرى الواردة في الموضوع أنه قد وقع وهم من بعض الرواة في هذه الرواية، فلا يثبت بها أن النبي صلى الله عليه وسلم قد أخبر بعدم دخوله مكة، والله أعلم.

لكن عدم ورود خبر واضح في ذلك لا يقتضي أنه قد دخل مكة، بل يدل على سكوته صلى الله عليه وسلم في هذا الأمر، فما هو الواقع؟ نقل الحافظ والزرقاني<sup>(٧٩)</sup> عن ابن قتيبة الجزم بأنه لم يدخل مكة أيضاً، ثم ذكر الزرقاني أنه "معارض بما نقله غير واحد بأنه دخلها في سنة سبع وأربعين وسبعائة" وقال الحافظ: "لكن نقل جماعة أنه دخل مكة في الطاعون العام الذي كان في سنة تسع وأربعين وسبعائة بخلاف المدينة فلم يذكر أحد قط أنه وقع بها الطاعون أصلاً"، وهنا - كما ترى - اختلاف فيما قاله الحافظ من وقوعه سنة تسع وأربعين وما قاله الزرقاني من وقوعه سنة سبع وأربعين، وأيضاً هل كان هذا المرض طاعوناً حقاً أم كان مرضاً آخر شبيهاً به، لأن الناس إذ ذاك لم يكونوا على تشخيص الأمراض تشخيصاً دقيقاً، وإذا كان طاعوناً فهل كان بشكل البواء أم كانت هناك إصابات فردية، هذا كله ما زال في حيز الخفاء، لكن مما يقوي الاحتمال الثاني هو عدم اتفاقهم على تعيين العام الذي وقع فيه وعدم ذكر كثير من المؤرخين هذا الطاعون في أحداث هذه السنة<sup>(٨٠)</sup>، فالحاصل إما أن يقال إن الحديث الذي ورد فيه عدم دخوله مكة غير ثابت بل وقع فيه وهم من بعض الرواة أو يقال إنه لم يدخل مكة أصلاً، أو دخل لكن ليس كوباء عام، بل بطريقة فردية، والمراد في الحديث - على تقدير ثبوته - من عدم دخوله مكة هو عدم دخوله وباء شاملاً، قال الزرقاني: "وحينئذ فالذي نقل أنه دخل مكة في التاريخ المذكور ليس كما ظن أو يقال إنه لا يدخلها من الطاعون مثل الذي يقع في غيرهما كالجارف وعمواس".

ومن الجدير بالذكر هنا أن مكة المكرمة والمدينة المنورة من المدن التي تستضيف عدداً كبيراً من الزوار كل عام من شتى أنحاء العالم بما فيها المناطق شديدة التأثير بالأوبئة، وفيها المناطق التي فشا فيها الطاعون مراراً وبشدة، وهذا كان يقتضي فشو الطاعون فيها أكثر من غيرهما من المدن، لكن لم تزل هاتان المدينتان محفوظتين عن تفشي هذا المرض فيهما، فهذه ظاهرة جديرة بالتنبيه والدراسة.

٧٩- نفس المرجع، ١٠/١٩٠، شرح الزرقاني على الموطأ، ٤/٢٨٩.

٨٠- مثلاً لم يذكره ابن كثير في البداية والنهاية في حوادث الستين المذكورتين.

## أحكام الطاعون الثابتة بالحديث:

أهم ما ورد في الحديث النبوي صلى الله عليه وسلم من أحكام الطاعون هو النهي عن دخول البلدة التي فشا فيها لمن كان خارجاً عنها والخروج عنها إذا كان موجوداً فيها قبل فشوه، لكن قبل تناول هذا الموضوع بشيء من التفصيل يجدر بنا أن نلقي نظرة عامة على غيره من الأحكام الواردة في الحديث، وهي كالآتي:

### ١ - عذاب على من قبلنا:

لقد ذكرنا الأحاديث الدالة على أن الله تعالى جعل الطاعون رجزاً وعذاباً على بعض بني إسرائيل وعلى غيرهم من الأمم، لكن كونه عذاباً يختص بالكفار أو العصاة ممن قبلنا، أما المؤمنون والصالحون منهم فقال فيهم النبي صلى الله عليه وسلم فيما رواه ابن حبان عن شرحبيل بن حسنة: "موت الصالحين قبلكم" (٨١) وكذا رواه ابن أبي شيبه (٨٢) عن معاذ رضي الله عنه، وكذا ذكره الهيثمي في مجمع الزوائد (٨٣) بلفظ: "قبض الصالحين قبلكم" وقال: "رواه أحمد وروى الطبراني في الكبير ورجال أحمد ثقات وسنده متصل". وكذا كونه عذاباً لا يختص بالأمم السابقة، فقد يكون عذاباً في هذه الأمة أيضاً كما يدل عليه الأحاديث الواردة في أن الطاعون قد يفشو لظهور الفاحشة في قوم، فأخرج ابن ماجه والبيهقي بلفظ: "لم تظهر الفاحشة في قوم قط حتى يعلنوا بها إلا فشا فيهم الطاعون والأوجاع التي لم تكن مضت في أسلافهم" الحديث، ذكره الحافظ في فتح الباري (٨٤) وقال: "وفي إسناد خالد بن يزيد بن أبي مالك وكان من فقهاء الشام لكنه ضعيف عند أحمد وابن معين وغيرهما ووثقه أحمد بن صالح المصري وأبو زرعة الدمشقي وقال ابن حبان كان يخطئ كثيراً وله شاهد عن ابن عباس في الموطأ بلفظ: ولا فشا الزنا في قوم قط إلا كثر فيهم الموت، الحديث" ثم ذكر شواهد أخرى. وما مر من أن الطاعون ينشأ عن أسباب طبيعية من عن عض البراغيث وانتقال البكتيريا لا يخالف كونه عذاباً لأن العذاب لا يشترط فيه أن يكون خارجاً عن سنن الكون العادية والنواميس الطبيعية فإن الله تعالى قد يستعمل الظواهر الطبيعية العادية سبباً لعذاب بعض الناس، مثل الرياح والأمطار وما إلى ذلك.

٨١ - صحيح ابن حبان، ج ٧، ص ٢١٥.

٨٢ - مصنف ابن أبي شيبه، مكتبة الرشد، الرياض، ط ١، ١٤٠٩هـ، ج ٦، ص ١٦١.

٨٣ - مجمع الزوائد، ٢/٣١١.

٨٤ - فتح الباري، ١٠/١٩٣.

ثم إن هناك فرقاً بين كون الطاعون عذاباً على بعض الأمم الماضية وبين كونه عذاباً على بعض أفراد هذه الأمة من وجهين: الأول أن ما كان ينزل على الأمم السابقة كان بعد إنذار من نبي من الأنبياء في واقعة متعينة، فكانت جهة العذاب فيه متيقنة، أما في هذه الأمة فلا يمكن فيها مثل هذا الإنذار بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم فإذا أصاب أفراداً منها فإنه يحتمل أن يكون عذاباً ويحتمل أن يكون مجرد ابتلاء من الله تعالى لرفع الدرجات، والفرق الثاني أن كونه عقوبة على ظهور الفاحشة يحمل في طياته معنى الرحمة أيضاً، فإن ما عاناه من المشقة والألم في ذلك يكون كفارة له بهذا القدر، ويخفف أو يعفي عنه بقدر ذلك في الآخرة. والله أعلم.

٢- رحمة للمؤمنين:

فقد روى البخاري<sup>(٨٥)</sup> عن عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "كان عذابا يبعثه الله على من يشاء فجعله الله رحمة للمؤمنين" وجاء في حديث أبي عسيب رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم: "الطاعون شهادة لأمتي ورحمة لهم ورحم على الكافر" ذكره الهيثمي في المجمع<sup>(٨٦)</sup> وقال: "رواه أحمد والطبراني في الكبير ورجال أحمد ثقات" وكونه رحمة لأهل الطاعة من المؤمنين واضح، فما حكم العصاة، خاصة الذين أصيبوا به بمعصيتهم مثل ارتكاب الفاحشة، والظاهر أن كونه رحمة شامل لهم أيضاً، وإن كانت هذه الرحمة أقل درجة، لأن مرتكب المعصية إذا أصيب بها في الدنيا بمصيبة فإنها تكون كفارة له، كما يدل عليه ما رواه ابن حبان<sup>(٨٧)</sup> عن عبد الله بن مغفل رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "إن الله جل وعلا إذا أراد بعبد خيراً عجل عقوبة ذنبه، وإذا أراد بعبد شراً أمسك عليه ذنبه حتى يوافي يوم القيامة كأنه عائر" وما رواه ابن ماجه<sup>(٨٨)</sup> عن علي قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من أصاب في الدنيا ذنباً فعوقب به فالله أعدل من أن يثني عقوبته على عبده ومن أذنب ذنباً في الدنيا فستره الله عليه فالله أكرم من أن يعود في شيء قد عفا عنه".

٣- الطاعون شهادة:

لقد جاء في غير واحد من الأحاديث أن الذي يموت بالطاعون ينال درجة الشهادة؛ منها

٨٥- صحيح البخاري، كتاب الطب، باب أجر الصابر على الطاعون.

٨٦- مجمع الزوائد، ٢/٣١٠.

٨٧- صحيح ابن حبان، ٧/١٧١ برقم: ١٩١١.

٨٨- سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت، برقم: ٢٤٠٤ باب أن الحد كفارة.



ما رواه الحاكم في المستدرک (٨٩) - وصححه على شرط مسلم - عن أبي موسى قال: سألتنا عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: "إخوانكم أو قال أعداؤكم من الجن وهو لكم شهادة" ومنها حديث أبي عسيب عند أحمد: "الطاعون شهادة للمؤمنين ورحمة لهم" ذكره الحافظ وسكت عليه (٩٠)، ومنها ما رواه النسائي (٩١) عن العرباض بن سارية أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "تختصم الشهداء والمتوفون على فراشهم إلى ربنا في الذين يتوفون من الطاعون فيقول الشهداء: إخواننا قتلوا كما قتلنا، ويقول المتوفون على فراشهم: إخواننا ماتوا على فراشهم كما متنا، فيقول ربنا: انظروا إلى جراحهم فإن أشبهه جراحهم جراح المقتولين فإنهم منهم ومعهم، فإذا جراحهم قد أشبهت جراحهم".

ولاشك في كونه شهادة لأهل الطاعة من المؤمنين، أما العصاة منهم فقد تساءل الحافظ أنه جاء في الأحاديث أن الطاعون قد يقع عقوبة بسبب المعصية فكيف يكون شهادة، وأجاب عنه قائلا: "ويحتمل أن يقال: بل تحصل له درجة الشهادة لعموم الأخبار الواردة ولا سيما في الحديث الذي قبله عن أنس "الطاعون شهادة لكل مسلم"، ولا يلزم من حصول درجة الشهادة لمن اجترح السيئات مساواة المؤمن الكامل في المنزلة؛ لأن درجات الشهداء متفاوتة".

فالطاعون مثل السيف في كونه سببا للشهادة، فكما أن السيف محمّء للذنوب ماسوى الدين وحقوق العباد كذلك يمكن أن يكون الطاعون محمّء لها سوى حقوق العباد.

#### ٤ - دعوة نبيكم صلى الله عليه وسلم:

جاء في بعض الأحاديث أن الطاعون دعوة من النبي صلى الله عليه وسلم لهذه الأمة، منها ما رواه أحمد (٩٢) عن شرحبيل بن حسنة: "أنه دعوة نبيكم ورحمة ربكم وموت الصالحين قبلكم" وروى نحوه عن معاذ رضي الله عنه (٩٣)، وقد يستشكل ذلك بأنه في الظاهر دعاء على الأمة لا دعاء له، وأجاب عنه أبو قلابة (٩٤) بعد ما روى حديث معاذ "هو شهادة ورحمة ودعوة نبيكم صلى الله عليه وسلم" قائلا:

٨٩ - مستدرک الحاكم، ١/ ١١٤.

٩٠ - فتح الباري، ١٠/ ١٩٢.

٩١ - النسائي، السنن الكبرى، ٣/ ٢٥ برقم: ٤٣٧٢.

٩٢ - مسند الإمام أحمد بن حنبل، ج ٤، ص ١٩٦ برقم: ١٧٧٨٩.

٩٣ - نفس المرجع، ج ٥، ص ٢٤٨ برقم: ٢٢١٨٩.

٩٤ - نفس المرجع.

"فعرفت الشهادة وعرفت الرحمة، ولم أدر ما دعوة نبيكم حتى أنبئت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بينما هو ذات ليلة يصلي إذ قال في دعائه: "فحمى إذا أو طاعون، فحمى إذا أو طاعون" - ثلاث مرات - فلما أصبح قال له إنسان من أهله: يارسول الله صلى الله عليه وسلم لقد سمعتك الليلة تدعو بدعاء قال: "وسمعتَه؟" قال: نعم، قال: "إني سألت ربي عز وجل أن لا يهلك أمتي بسنة فأعطينيها، وسألته أن لا يسلب عليهم عدواً من غيرهم فيستبيحهم فأعطينيها، وسألته أن لا يلبسهم شيئا ويذيق بعضهم بأس بعض فأبى على أو قال فمنعنيها، فقلت حمى إذا أو طاعونا حمى إذا أو طاعونا حمى إذا أو طاعونا ثلاث مرات".

فكأن النبي صلى الله عليه وسلم دعا به ليكون وقاية عن عذاب أكبر منه، والله أعلم بالصواب.

#### ٥ - الصبر فيه يوجب أجر الشهادة:

روت عائشة رضي الله عنها أنها سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الطاعون فقال: "كان عذابا يبعثه الله على من يشاء فجعله الله رحمة للمؤمنين فليس من عبد يقع الطاعون فيمكث في بلده صابرا يعلم أنه لن يصيبه إلا ما كتبه الله له إلا كان له مثل أجر الشهيد" (٩٥) وهذا الحديث يقتضي أن من اتصف بالصفات المذكورة يحصل له أجر الشهيد، وإن لم يمتهن بالطاعون؛ فهذه الفضيلة غير ما مر في الرقم السابق.

#### حكم دخول بلد الطاعون والخروج منه:

من أهم الأحكام الواردة في الطاعون ما مر من قول النبي صلى الله عليه وسلم: "إذا سمعتم به بأرض فلا تقدموا عليه وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فراراً منه" فنعي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن دخول الأرض التي وقع بها الطاعون إذا كان الرجل خارجاً عنها، وعن الخروج عن مثل هذه الأرض إذا كان موجوداً فيها وقت فشو الوباء، فما هي العلة في هذا النهي؟ وهل هو للتحريم أم للتنزيه؟ قبل الإجابة على هذا السؤال نرى لزاماً أن نلقي نظرة وجيزة على حكم العدوى في الإسلام.

#### نظرة الإسلام إلى العدوى:

لقد وردت في العدوى أحاديث تبدو متعارضة، فمنها ما تدل على إثباتها ومنها ما يدل على نفيها، وإليكم عرضاً لها قبل الحديث عن وجوه التوفيق أو الترجيح بينها.

أولاً: ما ورد في نفي العدوى:

روى البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "لا عدوى ولا صفر ولا هامة" فقال أعرابي: يارسول الله فما بال إبلي تكون في الرمل كأنها الطباء فيأتي البعير الأجر ب فيدخل بينها فيجرها؟ فقال: "فمن أعدى الأول" (٩٦) وروى الترمذي عن ابن مسعود قال: قام فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: "لا يعدي شيء شيئاً" فقال أعرابي: يارسول الله البعير الجرب الحشفة بذنبه فتجرب الإبل كلها، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "فمن أجرب الأول؟ لا عدوى ولا صفر، خلق الله كل نفس وكتب حياتها ورزقها ومصائبها" (٩٧) وقد روى قوله صلى الله عليه وسلم: "لاعدوى" عدّة من الصحابة، منهم علي بن أبي طالب (٩٨) وابن عمر (٩٩) وأنس بن مالك (١٠٠) وجابر (١٠١) وعبد الله بن عباس (١٠٢) وعبد الله بن عمرو (١٠٣) وسعد بن أبي وقاص (١٠٤) والسائب بن يزيد (١٠٥) وأبو سعيد الخدري (١٠٦) وأبو أمامة (١٠٧) رضي الله عنهم.

ثانياً: ما ورد في إثبات العدوى:

١- ما رواه البخاري وغيره عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "لا يوردن ممرض على مصح" وقال أبو سلمة بن عبدالرحمن أن أبا هريرة: كان يروي من قبل قوله عليه السلام: "لاعدوى" لكن "وأنكر أبو هريرة الحديث الأول قلنا: ألم تحدث أنه لا عدوى؟ فرطن

- 
- ٩٦- نفس المرجع، كتاب الطب: باب لا صفر وهو داء يأخذ البطن، برقم: ٥٣٨٧.
- ٩٧- سنن الترمذي، كتاب الطب، باب ما جاء لا عدوى ولا هامة ولا صفر، برقم: ٢١٤٣.
- ٩٨- ابن جرير الطبري، تهذيب الآثار، مطبعة المدني، القاهرة، رقم الطبعة وتاريخها غير مذكورين، ج ٣، ص ٣.
- ٩٩- صحيح البخاري، كتاب الطب، باب الطيرة برقم: ٥٤٢١.
- ١٠٠- نفس المرجع، كتاب الطب، باب لاعدوى، برقم: ٥٤٤٠.
- ١٠١- صحيح مسلم، برقم: ٢٢٢٢ وتفسير الطبري، ج ١٥، ص ٥١.
- ١٠٢- سنن ابن ماجه، كتاب الطب، باب من كان يعجبه الغال ويكره الطيرة، برقم: ٣٥٣٩.
- ١٠٣- ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، دار الفكر، بيروت، ١٤٠١هـ، (رقم الطبعة غير مذكور)، ج ٤، ص ٤١٢ وعزاه ابن كثير إلى أحمد وقال: تفرد به أحمد.
- ١٠٤- صحيح ابن حبان، ج ١٣، ص ٤٩٧ برقم: ٦١٢٧.
- ١٠٥- تهذيب الآثار، ج ٣، ص ١١.
- ١٠٦- نفس المرجع، ج ٣، ص ٢٤.
- ١٠٧- الطبراني، المعجم الكبير، ج ٨، ص ١٨٤.

بالحبشية، قال أبو سلمة: فما رأيته نسي حديثا غيره (١٠٨) " وفي رواية لمسلم: "قال أبو سلمة كان أبو هريرة يحدثها كليتها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم صمت أبو هريرة بعد ذلك عن قوله: لا عدوى وأقام على أن لا يورد ممرض على مصحح قال: فقال الحارث بن أبي ذباب وهو ابن عم أبي هريرة: قد كنت أسمعك يا أبا هريرة تحدثنا مع هذا الحديث حديثا آخر قد سكت عنه كنت تقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا عدوى، فأبى أبو هريرة أن يعرف ذلك، وقال لا يورد ممرض على مصحح فما رآه الحارث في ذلك حتى غضب أبو هريرة فرطن بالحبشية فقال للحارث أتدري ماذا قلت قال لا قال أبو هريرة قلت أبيت قال أبو سلمة ولعمري لقد كان أبو هريرة يحدثنا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا عدوى فلا أدري أنسى أبو هريرة أو نسخ أحد القولين الآخر (١٠٩) " قال الحافظ في شرح هذا الحديث:

"والممرض بضم أوله وسكون ثانيه وكسر الراء بعدها ضاد معجمة هو الذي له إبل مرضى، والمصحح بضم الميم وكسر الصاد المهملة بعدها مهملة من له إبل صحاح، نعي صاحب الإبل المريضة أن يوردها على الإبل الصحيحة" (١١٠).

- ٢- ما رواه أبو داود عن فروة بن مسيك قال: قلت: يا رسول الله أرض عندنا يقال لها أرض آيين هي أرض ريفنا وميرتنا وإنما وبثة أو قال وبؤها شديد، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "دعها عنك فإن من القرف التلث" (١١١) والقرف مدانة الوباء والمريض (١١٢)، فمعناه أن مدانة المرض يؤدي إلى التلث أي الهلاك.
- ٣- ما رواه البخاري وغيره عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "وفر من المجذوم كما تفر من الأسد" (١١٣).
- ٤- ما رواه مسلم عن عمرو بن الشريد عن أبيه رضي الله عنه قال كان في وفد ثقيف رجل مجذوم، فأرسل إليه النبي صلى الله عليه وسلم أنا قد بايعناك فارجع (١١٤).

١٠٨- صحيح البخاري، كتاب الطب، باب لاهامة، برقم: ٥٤٣٧.

١٠٩- صحيح مسلم، برقم: ٢٢٢١.

١١٠- فتح الباري، ج ١٠، ص ٢٤٢.

١١١- سنن أبي داود، كتاب الطب، باب في الطيرة، برقم: ٣٩٢٣.

١١٢- البيهقي، السنن الكبرى، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، ١٤١٤هـ، ٣٤٧/٩.

١١٣- صحيح البخاري، كتاب الطب، باب الجذام، برقم: ٥٣٨٠.

١١٤- صحيح مسلم، برقم: ٢٢٣١.

٥- ما رواه ابن أبي شيبة قال: حدثنا وكيع عن عبد الله بن سعيد عن محمد بن عبد الله بن عمرو بن عثمان عن أمه فاطمة بنت حسين عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا تديموا النظر إلى المجذومين" (١١٥) قال الحافظ: "وقد أخرجه ابن ماجه وسنده ضعيف" (١١٦) وأخرجه ابن جرير الطبري وفي بعض طرقه: "ومن كلمه منكم فليكلمه وبينه وبينه قيد رمح" (١١٧).

٦- ما رواه عبد الرزاق عن معمر عن أبي الزناد أن عمر بن الخطاب قال لمعقيب الدوسي أذنه فلو كان غيرك ما قعد مني إلا كقيد الرمح وكان أجذم (١١٨)، قال الحافظ: "أخرجه الطبري من طريق معمر عن الزهري أن عمر قال لمعقيب أجلس مني قيد رمح ومن طريق خارجه بن زيد كان عمر يقول نحوه وهما أثران منقطعان" (١١٩)، قلت: وبإضافة رواية أبي الزناد إليهما تكون هناك ثلاثة آثار.

٧- حديث عبد الله بن أبي أوفى رفعه "كلم المجذوم وبينك وبينه قيد رمحين" قال الحافظ: "أخرجه أبو نعيم في الطب بسند واه" (١٢٠).

٨- ما ورد في نهج النبي صلى الله عليه وسلم عن دخول البلد الذي فشا فيه الطاعون.

٩- ما رواه الطحاوي (١٢١) أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كتب إلى أبي عبيدة بن الجراح رضي الله عنه زمن الطاعون "إذا أتاك كتابي هذا فإني أعزم عليك إن أتاك مصبحاً لا تمس حتى تركب وإن أتاك ممسياً لا تصبح حتى تركب إلى؛ فقد عرضت لي إليك حاجة لا غنائني عنك فيها" (وكان غرض عمر من ذلك أن لا يصيبه الطاعون) فلما قرأ أبو عبيدة الكتاب قال: إن أمير المؤمنين أراد أن يستبقي من ليس بباق، فكتب إليه أبو عبيدة: "إني في جند من المسلمين إني

---

١١٥- ابن أبي شيبة، المصنّف، ج ٥، ص ٣١١.

١١٦- فتح الباري، ج ١٠، ص ١٥٩.

١١٧- ابن جرير الطبري، تهذيب الآثار، ج ٣، ص ١٩.

١١٨- عبد الرزاق، المصنّف، ج ١١، ص ٢٠٥.

١١٩- فتح الباري، ج ١٠، ص ١٥٩.

١٢٠- نفس المرجع.

١٢١- الطحاوي، شرح معاني الآثار، عالم الكتب، ط ١، ١٤١٤هـ، كتاب الكراهة، باب الرجل يكون به الداء هل يجتنب

أم لا، برقم: ٧٠٣٩.

فررت من المناة والسير لن أرغب بنفسني عنهم وقد عرفنا حاجة أمير المؤمنين فحللني من عزمك" فلما جاء عمر الكتاب بكى، فقيل له: توفي أبو عبيدة؟ قال: لا، فهذا يدل على أن عمر كان يرى أنه لو أقام أبو عبيدة في بلد الطاعون أصاب به من ذلك.

ثالثا: وجه التوفيق بين هذه الأحاديث المختلفة:

لقد ذهب العلماء في رفع التعارض بين هذه الأحاديث مذاهب مختلفة، فمنهم من ذهب إلى ترجيح الروايات المثبتة للعدوى، ومنهم من ذهب في الترجيح إلى عكس ذلك، لكن معظمهم سلكوا في هذا مسلك الجمع و التوفيق، وهم في ذلك أقوال، وأشهرها قولان: الأول أن الأصل هو نفي العدوى، أما الأحاديث التي أمر فيها بالبعد عن المريض أو نهي عن القرب منه فهي محمولة على حسم المادة و سد الذريعة، فإن من الممكن أن يصيبه المرض بعد الدنو من المريض أصالة، لا على سبيل العدوى فيقع بذلك في اعتقاد وجود العدوى، وقد نفاه الشرع، فنهى عن الدنو من المريض صيانة لاعتقاده، قال الحافظ: "وإلى هذا القول ذهب أبو عبيد وتبعه جماعة" (١٢٢) والقول الثاني أن هناك باين يختلف أحدهما عن الآخر: الأول باب الطب، والثاني باب العدوى، الأول يتعلق بالأسباب الطبيعية، وهي لا تنافي قدر الله وقدرته، بل هي داخله تحته، والثاني لاعلاقة له بالأسباب الطبيعية ولا العلم الطبيعي، وإنما ينتمي إلى التوهام والخرافات، وأهل الجاهلية من العرب وغيرها من الأمم لم يكن عندهم كثير من علم الطب ولم يكونوا يعرفون كثيراً من أسباب الأمراض، فكانوا ينسبونها إلى بعض آهنتهم أو إلى بعض الأفعال مثل القرب من المريض، وكانوا يرون أن هذه الأمراض معدية بطبعها، لا بمشيئة الله وإذنه، فكان القول بالعدوى محتويا على الشرك أو القول في الشيء بدون علم. فالأحاديث التي نفت تعدية الأمراض إنما نفت هذا النوع منها، والأحاديث المثبتة لانتقال المرض من بعض إلى آخر أو من مكان أو من بيئة إلى إنسان إنما تثبت ما كان من هذا الانتقال من باب الطب. ومن ذهب إلى هذا القول ابن قتيبة، وذكر أن الأمراض قد تنتقل بواسطة المؤكلة والمجالسة واحتكاك جسد بآخر وبشم الرائحة "التعدية بواسطة جهاز التنفس" وبالماء الذي يسيل من المرض، وقد ينزع المرض من الأبوين أو أحدهما إلى الولد، وهذا كله يذكره الأطباء، قال ابن قتيبة: "والأطباء أبعد الناس من الإيذان بيمين أو شؤم" (١٢٣) إذن فلا علاقة بانتقال المرض طبييا بالعدوى الخرافية، وذكر أن انتقال المرض بالطريقة المذكورة معلوم بالمشاهدة، فلا يليق حمل الحديث على نفيه، قال:

١٢٢ - فتح الباري، ج ١٠، ص ١٦١.

١٢٣ - عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، تأويل مختلف الحديث، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٢م، ج ١، ص ١٠٣.

"وقد ذهب قوم إلى أنه أراد بذلك - أي قوله عليه الصلاة والسلام: "لا يوردن ذو عاهة على مصحح" - أن لا يظن أن الذي نال إبله من ذوات العاهة فيأثم قال: وليس لهذا عندي وجه لأننا نجد الذي أخبرتك به عياناً" (١٢٤) وذكر الحافظ أن الشافعي رحمه الله تعالى أشار إلى شيء من هذا فقال:

"قال البيهقي بعد أن أورد قول الشافعي ما نصه: الجذام والبرص يزعم أهل العلم بالطب والتجارب أنه يعدي الزوج كثيراً وهو داء مانع للجماع لا تكاد نفس أحد تطيب بمجماعة من هو به ولا نفس امرأة أن يجامعها من هو به، وأما الولد فيبين أنه إذا كان من ولده أجدم أو أبرص أنه قلما يسلم وإن سلم أدرك نسله (١٢٥).

فعل هذا ليس المراد بنفي العدوى نفيها على الإطلاق بل المراد نفي العدوى التي كان أهل الجاهلية يعتقدونه، قال البيهقي في ترجمة باب: "باب لا عدوى على الوجه الذي كانوا في الجاهلية يعتقدونه من إضافة الفعل إلى غير الله تعالى" (١٢٦) ثم قال في الباب الذي بعده: "باب لا يورد ممرض على مصحح فقد يجعل الله تعالى بمشيئته مخالطته إياه سبباً لمرضه" وقال بعد إخراج قوله عليه السلام: "فإن من القرف التلف": قال أبو سليمان: "وهذا من باب الطب لأن فساد الأهواء من أضرّ الأشياء وأسرعها إلى إسقام البدن عند الأطباء قال الشيخ رحمه الله تعالى: وهذا نظير قوله صلى الله عليه وسلم إذا سمعتم به في أرض فلا تقدموا عليه وكل ذلك بمشيئة الله وإذنه ولا حول ولا قوة إلا بالله" (١٢٧).

وذكر الحافظ أن هذا القول مشى عليه أكثر الشافعية وإليه ذهب ابن الصلاح (١٢٨) واختاره الزين العراقي في ألفيته (١٢٩) وقال التوربشتي على ما نقله عنه الشيخ محمد زكريا الكاندهلوي: "التأويل الثاني أولى لأن الأول يفضي إلى تعطيل الأسباب والأصول الطبيعية، ولم يرد الشرع بتعطيلها بل بإثباتها" (١٣٠) وقال المواق - من فقهاء المالكية -:

"نفي بحديث لا عدوى زعم الجاهلية أن العاهة تُعدى بطبعها لا بفعل الله، وأرشد

١٢٤ - نفس المرجع.

١٢٥ - فتح الباري، ج ١٠، ص ١٦١.

١٢٦ - البيهقي، السنن الكبرى، ج ٧، ص ٢١٦.

١٢٧ - نفس المرجع، ج ٩، ص ٣٤٧.

١٢٨ - فتح الباري، ج ١٠، ص ١٦١.

١٢٩ - محمد زكريا الكاندهلوي، أوجز المسالك إلى موطأ مالك، المكتبة الإمدادية، مكة المكرمة، ط ٣، ج ١٤، ص ٤٠٦.

١٣٠ - أوجز المسالك، ج ١٤، ص ٤٠٧.

- بحديث لا يورد ممرض على مصح إلى الاحتراز مما يحصل عنده الضرر بفعل الله وإرادته، وهذا هو الصواب الذي عليه جمهور العلماء ويتعين المصير إليه" (١٣١).
- وقال أيضاً مبيناً معنى حديث: "لاعدوى": "معناه إبطال ما كانوا يعتقدون من أن المريض يعدي الصحيح ولم ينف وجود مرض الصحيح عند حلول المريض عليه غالباً بقدر الله" (١٣٢).
- وقال ابن مفلح في الصغير الذي غصبه أحد: "قلت ويحتمل أنه إن خرج به إلى أرض بها الطاعون أو وبئة وجبت الدية وإلا فلا ولم أره" (١٣٣).
- وإلى هذا التفسير في نفي العدوى ذهب الشيخ ولي الله الدهلوي (١٣٤) وقد بينه الشيخ رشيد أحمد الكنگوهي بشيء من التفصيل (١٣٥).
- ويتضح بما ذكرناه من الأقوال أن إثبات انتقال بعض الأمراض من بعض إلى آخر من الناحية الطبية وحمل نفي العدوى على ما كان اعتقاده من غير السبب الطبيعي ليس غريباً على الفكر الإسلامي، وليس هذا الرأي نتيجة الانبهار بالعلم الحديث والاكتشافات الحديثة، بل ذهب إليه عدد غير قليل من العلماء.
- ويقوي هذا الرأي ما مر من موقف عمر رضي الله عنه زمن فشو الطاعون في الشام؛ فإنه كان سمع أولاً بوقوع الطاعون في الشام فلم يخرج إلا بعد أن بلغه أنه قد ارتفع، لكنه لما كان قريباً من الشام بلغه أن الوباء على أشده فشاور في ذلك أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم (١٣٦)، ويدل على ذلك أيضاً ما جاء في قصة عمر أن الذين أشاروا عليه من الصحابة بالرجوع قالوا: "معك بقية الناس وأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا نرى أن تقدمهم على هذا الوباء" (١٣٧) ولما هم عمر بالرجوع قال: أبو عبيدة بن الجراح: "أفراراً من قدر الله؟" فقال عمر: "لو غيرك قالها يا أبا عبيدة، نعم،
- 
- ١٣١ - محمد بن يوسف العبدي المواق، التاج والإكليل لمختصر خليل، دار الفكر، بيروت، ط ٢، ١٣٩٨ هـ، ج ٤، ص ٤٣١.
- ١٣٢ - نفس المرجع.
- ١٣٣ - أبو عبد الله محمد بن مفلح، الفروع، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٨ هـ، ج ٦، ص ٥.
- ١٣٤ - يراجع: ولي الله المحدث الدهلوي، حجة الله البالغة، المكتبة السلفية، لاهور، تاريخ الطبعة ورقمها غير مذكورين، ج ٢، ص ١٩٤.
- ١٣٥ - يراجع: رشيد أحمد الكنگوهي، الكوكب الدرّي على جامع الترمذي، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي، ١٤٠٧ هـ، ج ٢، ص ١٧٧.
- ١٣٦ - يراجع: فتح الباري، ج ١٠، ص ١٨٤.
- ١٣٧ - صحيح البخاري، كتاب الطب، باب ما يذكر في الطاعون، برقم: ٥٣٩٧.



نفر من قدر الله إلى قدر الله، أرأيت لو كان لك إبل، هبطت واديا له عدوتان إحداهما خصبة والأخرى جدبة أليس إن رعيت الخصبة رعيتها بقدر الله وإن رعيت الجدبة رعيتها بقدر الله" (١٣٨) فهذا كله يدل على أن رجوع عمر من الشام لم يكن للحفاظ على العقيدة وحسم مادة اعتقاد العدوى كما فسّر به أصحاب القول الأول أحاديث النهي عن دخول بلد الطاعون والدنو من المريض، وإنما كان رجوعه للصيانة عن الطاعون اختياراً للسبب الظاهر، وكان يرى أنه ليس في اعتقاد إصابة المرض بدخول بلد الوباء ما ينافي العقيدة الإسلامية أو أصلاً من أصول الإسلام . من هنا قال الحافظ: "فالحاصل أن عمر أراد بالرجوع ترك الإلقاء إلى التهلكة فهو كمن أراد الدخول إلى دار فرأى بها مثلاً حريقاً تعذر طفؤه فعدل عن دخولها لئلا يصيبه، فعدل عمر لذلك" (١٣٩).

ويدل على ذلك أيضاً ما رواه جابر بن عبد الله الأنصاري أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "الفار من الطاعون كالفار من الزحف، والصابر فيه له أجر شهيد" أخرجه أحمد (١٤٠) قال المنذري: "رواه أحمد والبخاري والطبراني وإسناد أحمد حسن" (١٤١) وقال الهيثمي: "ورجال أحمد ثقات" (١٤٢) وروي هذا المعنى عن عائشة رضي الله عنها أيضاً (١٤٣)، فتشبهه الفار من الطاعون بالفار من الزحف والصابر فيه بالصابر في الزحف يدل على أن البقاء في مكان الوباء يزيد من إمكان الإصابة بالمرض في الظاهر كما أن البقاء في الزحف يمكن أن يكون سبباً ظاهراً للموت، - وإن كان الكل بقدر الله - وإلا لم يكن في الثبات والصبر أجر.

هل كان عمر ندم على رجوعه من الشام؟

قبل التحول إلى نقطة بحث أخرى يجدر بنا إلقاء الضوء على سؤال آخر وهو ما إذا كان سيدنا عمر قد ندم على رجوعه من الشام زمن الطاعون، كما ذكره ابن عبد البر وغيره (١٤٤) لكن حقيقة ندمه هذا

- 
- ١٣٨ - نفس المرجع.
- ١٣٩ - فتح الباري، ج ١٠، ص ١٨٦.
- ١٤٠ - مسند الإمام أحمد بن حنبل، ج ٣، ص ٣٦٠ برقم: ١٤٩١٨.
- ١٤١ - عبد العظيم بن عبد القوي المنذري، الترغيب والترهيب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٧هـ، ج ٢، ص ٢٢٢.
- ١٤٢ - مجمع الزوائد، ج ٢، ص ٣١٥.
- ١٤٣ - يراجع: الترغيب والترهيب، ج ٢، ص ٢٢٢.
- ١٤٤ - ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، وزارة عموم الأوقاف، المغرب، ١٣٨٧هـ، ج ٦، ص ٢١٢، فتح الباري، ج ١٠، ص ١٨٧.

يظهر بما رواه أحمد عن أبي اليمان الحكيم بن نافع عن أبي بكر بن عبد الله عن راشد بن سعد عن حمزة بن عبد كلال في قصة رجوع عمر عن الشام، وفيه: "فانصرف راجعا إلى المدينة فرس من ليلته تلك وأنا أقرب القوم منه، فلما انبعث انبعثت معه في أثره فسمعتة يقول: ردوني عن الشام بعد أن شارفت عليه لأن الطاعون فيه، ألا وما منصرفي عنه مؤخر في أجلي وما كان قدومه معجلي عن أجلي، ألا ولو قد قدمت المدينة ففرغت من حاجات لا بد لي منها فيها لقد سرت حتى أدخل الشام ثم أنزل حمص؛ فإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "ليبعثن الله منها يوم القيامة سبعين ألفا لا حساب ولا عذاب عليهم، مبعثهم فيما بين الزيتون وحائطها في البرث الأحمر (١٤٥) منها" (١٤٦) وذكره الهيثمي عزوا إلى أحمد وقال: "فيه أبو بكر بن عبد الله بن أبي مريم وهو ضعيف" (١٤٧) وأخرجه الحاكم في المستدرک بإسناد تابع فيه محمد بن الوليد الزبيدي أبو بكر بن عبد الله وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، لكن رده الذهبي قائلا: "بل منكر، وإسحاق هو ابن زريق كذبه محمد بن عوق الطائي، قال أبو داود: ليس بشيء"، قال النسائي: ليس بثقة" (١٤٨) فدل على أن الرواية في ندم عمر ضعيفة، وهي متناقضة مع ما جاء في صحيح البخاري وغيره أن عبد الرحمن بن عوف كان غائبا حين شاور عمر رضي الله عنه فلما جاء أخبره بقول النبي صلى الله عليه وسلم: "إذا سمعتم به بأرض فلا تقدموا عليه وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فرارا منه" وفيه: فحمد الله عمر ثم انصرف. فهذا يدل على أن عمر رضي الله عنه كان قد فرح بموافقة قول النبي صلى الله عليه وسلم إياه، فكيف يمكن أن يندم على ما وافق النص.

ولو سُلمت صحة ما نُسب إلى عمر لكان محمولا على أنه لم يكن رجوعا منه عما ذهب إليه بعد المشاورة، وإنما كان أسفا على ما فاته من ذلك الفضل الموعود على الشهادة بالطاعون، وتمنيا لحصوله، أو كان أسفا على فوت ما كان سيحصل له من البركة لو زار الشام خاصة المواضع التي ذكر فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه سيبعث منها يوم القيامة من لا حساب عليهم ولا عذاب، فكأن عمر تمنى لو كان بلغ ذلك الموضع أو حصل له الموت هناك، وهذا كما طلب أبو هريرة رضي الله عنه عن بعض أهل البصرة

١٤٥ - البرث: الأرض اللينة وجمعها براث يريد بها أرضا قريبة من حمص قتل بها جماعة من الشهداء والصالحين، أبو السعادات المبارك بن محمد ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، المكتبة العلمية، بيروت، ١٣٩٩هـ، ج ١، ص ١١٢.

١٤٦ - مسند الإمام أحمد بن حنبل، برقم: ١٢٠.

١٤٧ - مجمع الزوائد، ج ١٠، ص ٦١.

١٤٨ - مستدرک الحاكم مع تلخيص الذهبي، ج ٣، ص ٨٩.

أن يصلي له في مسجد العشار ركعتين أو أربعا لأنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "إن الله يبعث من مسجد العشار يوم القيامة شهداء لا يقوم مع شهداء بدر غيرهم" (١٤٩). وأما ما رواه الطحاوي عن عمر رضي الله عنه أنه قال: "اللهم إن الناس يخلون ثلاث خصال وأنا أبرأ إليك منهن، زعموا أنني فررت من الطاعون وأنا أبرأ إليك من ذلك..." (١٥٠) فالفرار من الطاعون أمر والرجوع من الطريق أمر آخر، لأن الفرار مناف لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إذا سمعتم به بأرض فلا تقدموا عليه وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فراراً منه" وأما رجوع عمر من الطريق فكان موافقاً للجزء الأول من نفس الحديث.

هذا، وقد ذكر الحافظ في ندمه على الرجوع توجيهها آخر، ونصه (١٥١): "ويحتمل وهو أقوى أن يكون سبب ندمه أنه خرج لأمر مهم من أمور المسلمين فلما وصل إلى قرب البلد المقصود رجع مع أنه كان يمكنه أن يقيم بالقرب من البلد المقصود إلى أن يرتفع الطاعون فيدخل إليها ويقضي حاجة المسلمين، ويؤيد ذلك أن الطاعون ارتفع عنها عن قرب، فلعله كان بلغه ذلك فندم على رجوعه إلى المدينة لا على مطلق رجوعه فرأى أنه لو انتظر لكان أولى لما في رجوعه على العسكر الذي كان صحبته من المشقة، والخبر لم يرد بالأمر بالرجوع وإنما ورد بالنهاي عن القدوم والله أعلم".

#### الحكمة في النهي عن دخول بلد الطاعون:

لقد ذهب العلماء في بيان الحكمة في قول النبي صلى الله عليه وسلم: "إذا سمعتم به بأرض فلا تقدموا عليه" مذاهب مختلفة منها:

- ١- إنما نهى عنه سداً للذريعة لثلا يعتقد من يدخل إلى الأرض التي وقع بها أن لو دخلها وطعن العدوى المنهي عنها، ومن هنا قالوا: يجوز الإقدام عليه لمن قوي توكله وصح يقينه، ويرد على هذا القول أن رجوع عمر رضي الله عنه لم يكن من هذا القبيل - كما مر - ومع هذا لما أخبره عبد الرحمن ابن عوف بهذا الحديث اعتبره موافقاً لما قضى به من الرجوع، وفرح به وحمد الله عليه.
- ٢- نهي عن ذلك لما يخاف من السخط عند نزول البلاء به، وذهاب الصبر على ما ينزل من القضاء (١٥٢).

١٤٩- سنن أبي داود، كتاب الملاحم، باب في ذكر البصرة، برقم: ٤٣٠٨.

١٥٠- الطحاوي، شرح معاني الآثار، كتاب الكراهة، باب الرجل يكون به الداء هل يجتنب أم لا، برقم: ٧٠٧٨.

١٥١- فتح الباري، ج ١٠، ص ١٨٧.

١٥٢- أبو بكر محمد بن عبدالله ابن العربي، أحكام القرآن، دار الفكر للطباعة، لبنان، رقم الطبعة وتاريخها غير المذكورين،

- ٣- لأن فيه ضرباً من الدعوى لمقام الصبر أو التوكل فمنع ذلك حذراً من اغترار النفس ودعواها ما لا تثبت عليه عند الاختبار، ذكره الحافظ نقلاً عن ابن دقيق العيد (١٥٣).
- ٤- إنما نهي عن دخوله لئلا يشتغل عن مهمات دينه بما يكون فيه من الكرب والخوف بما يرى من عموم الآلام وشمول الأسقام، ذكره ابن العربي (١٥٤).
- ٥- نعي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن دخول بلد الطاعون لأنه يمكن أن يكون سبباً لإصابته به، ففي ذلك تعريض للنفس للخطر وإلقاء بها إلى التهلكة، وهو ممنوع شرعاً، قال ابن عبد البر: "وفيه عندي والله أعلم النهي عن ركوب الغرر والمخاطرة بالنفس والمهجة لأن الأغلب في الظاهر أن الأرض الوبيئة لا يكاد يسلم صاحبها من الوباء فيها إذا نزل بها فنهوا عن هذا الظاهر إذ الآجال والآلام مستورة عنهم" (١٥٥) قال القرافي: "قال الباجي لا يقدم على الوباء لأنه تغريب بالنفس" (١٥٦) وقد وضحه القرطبي بشيء من التفصيل، وإليك نصه:

"وقصة عمر رضي الله عنه في خروجه إلى الشام مع أبي عبيدة معروفة، وفيها أنه رجع، وقال الطبري: في حديث سعد دلالة على أن على المرء توقى المكاره قبل نزولها وتجنب الأشياء المخوفة قبل هجومها وأن عليه الصبر وترك الجزع بعد نزولها؛ وذلك أنه عليه السلام نعي من لم يكن في أرض الوباء عن دخولها إذا وقع فيها ونعي من هو فيها عن الخروج منها بعد وقوعه فيها فراراً منه فكذلك الواجب أن يكون حكم كل متق من الأمور غوائلها سبيله في ذلك سبيل الطاعون، وهذا المعنى نظير قوله عليه السلام: "لا تتمنوا لقاء العدو وسلوا الله العافية فإذا لقيتموهم فاصبروا" قلت: وهذا هو الصحيح في الباب وهو مقتضى قول الرسول عليه السلام، وعليه عمل أصحابه البررة الكرام رضي الله عنهم وقد قال عمر لأبي عبيدة محتجاً عليه لما قال له أفراراً من قدر الله فقال عمر: لو غيرك

١٥٣- فتح الباري، ج ١٠، ص ١٩٠.

١٥٤- ابن العربي، أحكام القرآن، ج ١، ص ٣٠٥.

١٥٥- ابن عبد البر، التمهيد، ج ١٢، ص ٢٦٠.

١٥٦- شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، الذخيرة، دار المغرب، بيروت، ١٩٩٤م، ج ١٣، ص ٣٢٥.

قالها يا أبا عبيدة ! نعم نفر من قدر الله إلى قدر الله، المعنى أي لا محيص  
للإنسان عما قدره الله له وعليه، لكن أمرنا الله تعالى بالتحرز من المخاوف  
والمهلكات وباستفراغ الوسع في التوقي من المكروهات، ثم قال له أرأيت  
لو كانت لك إبل فهبطت واديا له عدوتان إحداهما خصبة والأخرى جدبة  
أليس إن رعيت الخصبة رعيتها بقدر الله وإن رعيت الجدبة رعيتها  
بقدر الله عزوجل، فرجع عمر من موضعه ذلك إلى المدينة قال الكيا  
الطبري: ولا نعلم خلافا أن الكفار أو قطاع الطريق إذا قصدوا بلدة  
ضعيفة لاطاقة لأهلها بالقاصدين فلهم أن يتنحوا من بين أيديهم وإن  
كانت الآجال المقدرة لا تزيد ولا تنقص" (١٥٧).

وهذا القول هو الموافق لما فهمه عمر رضي الله عنه، وهو الموافق لما بيناه في العدوى فينبغي  
أن يُعوَّل عليه ويجعل الأصل في حكمة هذا النهي و يقبل مما عداه ما لم يعارضه.  
الحكمة في النهي عن الخروج من بلد الطاعون:

لقد ذكر العلماء في الحكمة في النهي عن دخول بلد الطاعون وجوها مختلفة، منها:

- ١- ما ذكرناه (١٥٨) عن القرطبي من أنه يمكن أن يكون الإنسان قد أخذ بحظ منه لاشتراك أهل  
ذلك الموضع في سبب ذلك المرض العام، فلا فائدة لفراره بل يضيف إلى ما أصابه من مبادئ  
الوباء مشقات السفر، فتضعف الآلام ويكثر الضرر، وبعبارة أخرى يمكن أن يكون أصابه  
البكتيريا لكن لم تظهر آثاره بعد، ولم يزل هذا البكتيريا في فترة الحضانة. وقد ذكره الحافظ قائلًا:  
"أن الطاعون في الغالب يكون عاما في البلد الذي يقع به فإذا وقع فالظاهر مداخلة سببه لمن بها  
فلا يفيد الفرار لأن المفسدة إذا تعينت حتى لا يقع الانفكاك عنها كان الفرار عبثا فلا يليق  
بالعاقل" (١٥٩). وقريب منه ما ذكره الحافظ عن بعض الأطباء أن المكان الذي يقع به الوباء  
تتكيف أمزجة أهله بهواء تلك البقعة وتألفها وتصير لهم كالأهوية الصحيحة لغيرهم (١٦٠)،

١٥٧- الجامع لأحكام القرآن، ج ٣، ص ٢٣٢.

١٥٨- تحت عنوان: "الحجر الصحي بين العلم الحديث والحديث النبوي".

١٥٩- فتح الباري، ج ١٠، ص ١٨٩.

١٦٠- نفس المرجع.

فكأنه يصير ملقحا في ذلك المكان فلا يضره البكتيريا.

٢- إنما نهي عن الخروج منه صيانة لاعتقاده، فلعله إن خرج وفر ونجا عن المرض بقدر الله ظن أنه إنما نجا من أجل هذا الفرار والخروج، فيسوء اعتقاده (١٦١).

٣- إن في البقاء في مكان الطاعون رضا بقدر الله واستسلاما له، وفي الفرار منه توغلا في الأسباب وتعمقا في اختيارها، وذلك لا يستحسن شرعا، لأن التوغل والتعمق مذمومان في كل شيء، فكما هما مذمومان في ترك الأسباب كذلك هما مذمومان في اختيارها، خاصة إذا تضمن ذلك مفسد سنذكرها في الأرقام الآتية.

قال الحافظ نقلا عن ابن أبي جمرة:

"في قوله فلا تقدموا عليه فيه منع معارضة متضمن بالحكمة بالقدر وهو من مادة قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ وفي قوله فلا تخرجوا فراراً منه إشارة إلى الوقوف مع المقدور والرضا به قال: وأيضاً فالبلاء إذا نزل إنما يقصد به أهل البقعة لا البقعة نفسها فمن أراد الله إنزال البلاء به فهو واقع به ولا محالة فأينما توجه يدركه فأرشدته الشارع إلى عدم النصب من غير أن يدفع ذلك المحذور" (١٦٢).

ثم نقل عن الشيخ تقي الدين ابن دقيق العيد:

"الذي يترجح عندي في الجمع بينها أن في الإقدام عليه تعريض النفس للبلاء ولعلها لا تصبر عليه وربما كان فيه ضرب من الدعوى لمقام الصبر أو التوكل فممنوع ذلك حذراً من اغترار النفس ودعواها ما لا تثبت عليه عند الاختبار، وأما الفرار فقد يكون داخلاً في التوغل في الأسباب بصورة من يحاول النجاة بما قدر عليه فأمرنا الشارع بترك التكلف في الحالتين ومن هذه المادة قوله صلى الله عليه وسلم: لا تتمنوا لقاء العدو وإذا لقيتموهم فاصبروا فأمر بترك التمني لما فيه من التعرض للبلاء وخوف اغترار النفس إذ لا يؤمن غدرها عند الوقوع ثم أمرهم بالصبر عند الوقوع تسليماً لأمر الله تعالى" (١٦٣).

١٦١- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ٣، ص ٢٣٣.

١٦٢- فتح الباري، ج ١٠، ص ١٨٩.

١٦٣- نفس المرجع، ج ١٠، ص ١٩٠.

٤- نبي عن ذلك رعاية لمصلحة المرضى الذين لا يجدون مكانا يلجأون إليه، فلو خرج الأصحاء لم يبق هناك من يتعهدهم ويقوم عليهم، وأيضاً لو خرج بعض المرضى إلى أمكنة أخرى ففعل هناك من المرضى من لاملجأ له ولا يستطيع الظعن، ففي خروج بعضهم كسرا لقلوب هؤلاء الضعفاء وخذلانا لهم، وقد تؤثر الحالة النفسية لكسورى القلوب هؤلاء على برئهم بالسوء.

٥- نبي عن ذلك لثلا يتخرج الناس الذين يرد عليهم هؤلاء الفارون بظن منهم أنهم جاء وهم من مكان الطاعون فليسوا خالين عن المرض، فهذا يقلقهم ويريبهم (١٦٤).

٦- ذهب بعض المعاصرين في تعليل هذا النهي مذهبا آخر وأرجعوه إلى إجراءات الحجر الصحي (quarantine) فقالوا: إنما نبي عن انتقال الناس من مكان الطاعون إلى آخر خشية فشو الوباء في الأمكنة الأخرى (١٦٥)، لكن هذا يصدق في الطاعون الرئوي والطاعون التسممي، فإنه قد ثبت أنها ينتقلان من شخص إلى آخر، أما الطاعون الغددي - وهو أكثر أنواع الطاعون فشوا - فإنه يصيب الإنسان بواسطة البراغيث، ولم يثبت انتقاله من إنسان إلى آخر مباشرة إلا في النوعين الرئوي والتسممي (١٦٦). ولم أجد من العلماء القدماء من ذكر هذه الحكمة ولعل ذلك لأنهم لم يكونوا يعرفون هذه التفاصيل في سبب فشوا الطاعون، وإنما كانوا يعتبرون الهواء هي المسؤولة عن انتشاره.

وحاصل معظم هذه الحكم أنه ليس مقصود هذا النهي نفي علاقة السببية بين الخروج من مكان الطاعون وبين النجاة من المرض والموت، بل من الممكن أن يكون هذا الخروج سبباً ظاهراً لهذه النجاة، بأن يكون لم يُصَب بعدُ بالبكتيريا، والمكان الذي يذهب إليه يكون خالياً من هذا البكتيريا، لكن هذه السببية ضئيلة وليست قطعية، لأمر، منها أن الخارج والفرار من هذا المكان يمكن أن يكون قد أخذ حظاً من المرض وإن لم تظهر عليه علاماته بعدُ، فلا يفيد الخروج والفرار، ومنها أن الأمور في هذا الكون وإن كانت تجري تحت نظام الأسباب لكن مدبر هذه الأسباب ومهيئها هو الله سبحانه وتعالى، والله تعالى قادر على أن ينشئ سبب المرض في المكان الذي انتقل إليه فيصاب - بإذن الله تعالى - بالمرض

١٦٤- الگنځوهي، الكوكب الدردي، ج ٢، ص ٢٠٥.

١٦٥- يراجع ما ذكرناه تحت عنوان: "الحجر الصحي بين العلم الحديث والحديث النبوي".

١٦٦- يراجع ما ذكرناه تحت عنوان: "سبب الإصابة بالطاعون".

الذي فر منه فإنه لا رادّ لقدر الله و أمره، ولو سلّم بالخروج من هذا المرض فإنه ليس ضمانا للسلامة من الموت، ف: ﴿أَيِّنَّمَا تَكُونُوا يُدْرِكَكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّسَيَّدَةٍ﴾ فتأثير الخروج من مكان الوباء في السلامة من المرض مسلّم إلى حدّ ما لكن هذا التأثير ضعيف وغير قطعي. وفي جانب آخر نرى أن هذا الخروج يؤدي إلى مفسد ويفوّت مصالح، فلو كان تأثير الخروج قويا وقطعيا لكان لغض النظر عن لزوم هذه المفسد وفوات هذه المصالح معنى، ولو كان الفرار خاليا عن لزوم المفسد وفوات المصالح لم تمنعه الشريعة الإسلامية على ضعف تأثيره في السلامة من المرض، فإن مما طبع عليه الإنسان أنه يتشبث في المواقف الحرجة بما يتسنى ويسنح له من الأسباب، مهما بلغت من الضلالة وضعف التأثير، كما تقول العرب: "الغريق يتعلق بحبال الهواء"، لكن ليس من الحكمة أن يتحمل الإنسان ضرراً متيقناً أو يفوّت مصلحة متيقنة جريا وراء أوهام واحتمالات ضعيفة، ويؤيد ذلك تشبيه النبي صلى الله عليه وسلم الفرار من الطاعون بالفرار من الزحف، ولا شك أن في البقاء والثبات في المعركة من إمكانيات الهلاك والقتل - في الظاهر- ما ليست في الفرار منه، فلا ينكر أن هناك شيئا من علاقة السببية بين الفرار من المعركة والسلامة من القتل، لكن هذه العلاقة ضعيفة، وليست من التيقن بمكان، فقد يفر الإنسان من سبب الموت والقتل هنا فيدرکه سبب آخر هنالك، ﴿قُلْ لَنْ يَنْفَعَكُمْ الْفِرَارُ إِنْ فَرَرْتُمْ مِنَ الْمَوْتِ أَوِ الْقَتْلِ وَإِذَا لَا تُمْنَعُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ وفي جانب آخر نرى أن في فراره ضررا بعسكر المسلمين بتضعيف همتهم وإخماد عزيمتهم وتوهين صفوفهم وتجرئة العدو عليهم، قال الحافظ: "وقد قالوا: إن حكمة الوعيد في الفرار من الزحف لما فيه من كسر قلب من لم يفر وإدخال الرعب عليه بخذلانه" (١٦٧) فلم تبج الشريعة الإسلامية تعريض نفسه أو الآخرين للضرر باختيار سبب غير واضح جدواه. فلو واجه أحدا قطاع الطريق - بدل أن يكون في المعركة في الجهاد - وقاومهم وقتل في ذلك يكون شهيدا، لقوله عليه السلام: "من قتل دون ماله فهو شهيد" (١٦٨) لكنه لو فر منهم لم يكن عليه بأس، وإن كان الفرار سببا غير متيقن للسلامة، لأن هذا الفرار ليس فيه ضرر على أحد. فالفرار من الزحف والفرار من قطاع الطريق يشتركان في أن كلا منهما سبب غير قطعي في السلامة من الموت أو القتل، لكن الأول يتضمن بعض المفسد والإضرار بالآخرين والثاني لا يؤدي إلى شيء من هذا؛ فافترقا في الحكم، والفرار من الطاعون بالفرار من المعركة أشبه منه بالفرار من قطاع الطريق ومن هنا كانا

١٦٧ - فتح الباري، ج ١٠، ص ١٨٩.

١٦٨ - صحيح البخاري، كتاب المظالم، باب من قتل دون ماله فهو شهيد، برقم: ٢٣٤٨.



منهيا عنها، فالحاصل أن النهي عن الخروج من بلد الوباء ليس لنفي العلاقة بين الخروج وبين السلامة من المرض على الإطلاق بل إنما نهي عن ذلك لضئالة هذه العلاقة من ناحية، وترتب بعض المفاسد أو فوات بعض المصالح الاجتماعية المهمة من ناحية أخرى، بل إن في بيان الأجر على المكث في ذلك المكان نوع دلالة على وجود شيء من علاقة السببية بينهما، لأنه لو لم يكن للخروج مدخل في السلامة من المرض لم يكن في المكث معنى التضحية، فالوعد بالأجر إنما هو لأجل أن في البقاء في مكان الوباء تعريضاً لنفسه لنوع من الخطر ابتغاء مصالح اجتماعية ألزمته الشريعة تحصيلها إثارةً لمصالح المجتمع المتيقنة على مصلحة الفرد المظنونة، كما هو الشأن في الثبات في المعركة، من هنا قال النبي صلى الله عليه وسلم: "الصابر فيه له أجر شهيد".

النهي للتحريم أو للتنزيه؟

ثم هذا النهي مطلق أم خاص ببعض الصور؛ ذكر الحافظ أن هناك ثلاث صور: الأولى أن يتمحض الخروج لقصد الفرار بأن لا تكون له في الخروج حاجة أخرى ولا غرض آخر، وهذه الصورة داخلة في النهي بالاتفاق، والثانية أن يتمحض خروجه لغرض آخر غير الفرار من الطاعون وهذه الصورة لا يتناولها النهي بالاتفاق، والثالثة أن تكون عرضت له حاجة فأراد الخروج إليها وانضم إلى ذلك أنه قصد الراحة من الإقامة بالبلد التي وقع بها الطاعون فهذا محل النزاع ومن جملة هذه الصورة الأخيرة أن تكون الأرض التي وقع بها وخمة والأرض التي يريد التوجه إليها صحيحة فيتوجه بهذا القصد فهذا جاء النقل فيه عن السلف مختلفاً فمن منع نظر إلى صورة الفرار في الجملة ومن أجاز نظر إلى أنه مستثنى من عموم الخروج فراراً لأنه لم يتمحض للفرار وإنما هو لقصد التداوي (١٦٩).

ثم إنهم اختلفوا في الصورة الثالثة في كون النهي للتنزيه أو للتحريم، ذكر الحافظ في ذلك ثلاثة مذاهب:

١ - جواز الخروج، قال الحافظ: "نقل عياض وغيره جواز الخروج من الأرض التي يقع بها الطاعون عن جماعة من الصحابة منهم أبو موسى الأشعري والمغيرة بن شعبة ومن التابعين منهم الأسود بن هلال ومسروق" (١٧٠).

١٦٩ - فتح الباري، ج ١٠، ص ١٨٨.

١٧٠ - نفس المرجع.

٢- الكراهة في الخروج في هذه الصورة تنزيهية<sup>(١٧١)</sup>، قال المواق في التاج والإكليل: "قال ابن رشد رأى مالك أن هذا النهي ليس بنهي تحريم"<sup>(١٧٢)</sup>.

٣- ذهبت جماعة إلى تحريم الخروج لظاهر الأحاديث الواردة في النهي، قال الحافظ: "وهذا هو الراجح عند الشافعية وغيرهم"<sup>(١٧٣)</sup>.

والذي يظهر لهذا العبد الضعيف أن النهي عن الخروج ليس من الأمور التعبدية، وإنما نُهي عن ذلك لاستلزامه بعض المفسدات و تفويته بعض المصالح - كما ذكرناه - فتناط درجة هذه الكراهة بدرجة هذه المفسدات المترتبة و المصالح الفائتة، فمهما عظمت المفسدة اللازمة أو المصلحة الفائتة اشتدت الكراهة في الخروج و كذلك العكس، ومن الممكن أن يخلو الخروج من هذه المفسدات فحينئذ يباح الخروج من غير كراهة، وعليه يحمل ما رُوي عن عمرو بن العاص أنه رأى الخروج إلى الأرض النزهة حين فشا الطاعون في الشام، فرد عليه بعض الصحابة مستندين إلى ما ورد من النهي عن الخروج فسكت عمرو في أول الأمر، لكن جاء في بعض الروايات أنه عزم في الأخير على الخروج، وخرج بالناس، فلما بلغ ذلك عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه لم ينكر عليه، ولعل ذلك لما رأى أن الخروج في تلك الحالة يتضمن المصلحة العامة و لا يستلزم المفسدات المذكورة أو أنها ضئيلة أمام المصلحة العامة، و ذلك أن الخروج كان جماعيا، فلم يكن فيه كسر قلوب المرضى الباقين في البلد، وكان الخروج إلى بقاع غير عامرة، فلم يشتمل الضرر على الذين يرُدون عليهم، وأن المرض كان قد بلغ أشده، فكان الخروج فيه مثل الفرار من المعركة عند كثرة العدو كثرة ظاهرة، ومن هنا لم ينكر عليه عمر رضي الله تعالى عنه حين بلغه ذلك، فروى أحمد عن شهر بن حوشب الأشعري عن رابه رجل من قومه كان خلف على أمه بعد أبيه كان شهد طاعون عمواس قال: "لما اشتعل الوجد قام أبو عبيدة بن الجراح في الناس خطيبا فقال: أيها الناس إن هذا الوجد رحمة ربكم ودعوة نبيكم وموت الصالحين قبلكم وأن أبا عبيدة يسأل الله أن يقسم له منه حظه، قال، فطعن فمات رحمه الله، واستخلف على الناس معاذ بن جبل، فقام خطيبا بعده، فقال: أيها الناس إن هذا الوجد رحمة ربكم ودعوة نبيكم وموت الصالحين قبلكم، وأن معاذ يسأل الله أن يقسم لآل معاذ منه حظه، قال فطعن ابنه عبد الرحمن بن معاذ فمات ثم قام فدعا ربه لنفسه فطعن في راحته فلقد رأيته ينظر إليها ثم يقبل ظهر كفه

١٧١- نفس المرجع.

١٧٢- المواق العبدري، التاج والإكليل، ج ٤، ص ٤٣١.

١٧٣- فتح الباري، ١٠/١٨٨.

ثم يقول: ما أحب أن لي بما فيك شيئاً من الدنيا فلما مات استخلف على الناس عمرو بن العاص فقام فينا خطيباً فقال: أيها الناس إن هذا الوجد إذا وقع فإنما يشتعل اشتعال النار فتحيلوا منه في الجبال قال: فقال له أبو وائلة الهذلي: كذبت والله لقد صحبت رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنت شر من حماري هذا، قال: والله ما أردّ عليك ما تقول وأيم الله لا نقيم عليه، ثم خرج وخرج الناس ففترقوا عنه ودفعه الله عنهم قال فبلغ ذلك عمر بن الخطاب من رأى عمرو فوالله ما كرهه" (١٧٤).

بل كان عمر قبل ذلك يرى ما ذهب إليه عمرو بن العاص، فكان كتب إلى أبي عبيدة بن الجراح رضي الله تعالى عنه أن الأردن أرض عميقة وإن الجابية أرض نزهة فانهض بالمسلمين إلى الجابية (١٧٥)، والأغلب أن ذلك كان بعد ما رجع عمر من الشام وسمع عن عبد الرحمن بن عوف رضي الله تعالى عنه حديث النهي عن الخروج من بلد الوباء والدخول فيه، فإن رواية الطحاوي تدل على أن كتاب عمر وصل إلى أبي عبيدة رضي الله تعالى عنه قبيل وفاته، فهذا يعني أن عمر رضي الله تعالى عنه كان يرى أن النهي عن الخروج ليس على إطلاقه. والله تعالى أعلم، وصلى الله تعالى على خير خلقه سيدنا و مولانا محمد وآله وأصحابه أجمعين.

\*\*\*\*\*

---

١٧٤ - مسند الإمام أحمد بن حنبل، برقم: ١٦٩٧.

١٧٥ - الطحاوي، شرح معاني الآثار، كتاب الكراهة، باب الرجل يكون به الداء هل يجتنب أم لا، برقم: ٧٠٣٩.

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

متاهج تدریس اللغة العربیة وآدابها فی المدارس والجامعات الدینیة فی پاکستان

## نقوب و اقتران

محمد زاهد

نائب رئیس الجامعة الإسلامیة الإمدادیة فیصل آباد

الحمد لله رب العالمین و العاقبة للمتقین و الصلاة و السلام علی خیر خلقه محمد

و آله و صحبه أجمعین و من تبعهم بإحسان إلى یوم الدین ، و بعد :

فأرى من الواجب علی أن أتوجه أولاً بالشکر الجزیل لجامعة الکلیة الحکومیة

فیصل آباد و قسم اللغة العربیة و آدابها علی ما أتاحت لطالب علم عادی مثلی من الفرصة

للإسهام فی هذا المؤتمر العظیم و فی هذه المناسبة الکریمة ، و أثنی بالتهنئة للمقائمین علی

الجامعة عامة و المسؤولین عن قسم اللغة العربیة و آدابها خاصة علی ما قاموا به من

خطوة إجابیة نحو هدف سام بتنظیم هذا الملتقى العظیم.

### اللغة العربیة بین العالمیة و العولمة:

لما علمت أن جامعة الکلیة الحکومیة فیصل آباد عازمة علی عقد مؤتمر حول

اللغة العربیة و تفضل فضیلة رئیس قسم اللغة العربیة و آدابها بتکلیفی بالإسهام فی هذا

المؤتمر أردت أن أبدأ حدیثی بسؤال یطرح نفسه فی مثل هذا الموقف ، و هو لماذا

الحدیث عن اللغة العربیة و آدابها و البحت عن شبل نشرها و طرق تطویر مناهج تدریسها

فی پاکستان؟ اللغة الرسمیة فی پاکستان هی الأردیة و الإنجلیزیة ( ١ ) ، و اللغة القومیة هی

الأردیة ، اللغات المحلیة هی البنجابیة و السندیة و البشتو و البلوشیة و ما إليها من لغات

شئی لیست العربیة منها ، فما أهمیة الحدیث عن اللغة العربیة بهذه البلاد التي ربما تبدو

بعیدة الصلة عنها من الناحیة اللغویة البحت؟!

أردت أن أبدأ حدیثی بالإجابة علی هذا السؤال ، لكن لما أطلعت علی البرنامج

التفصيلي للمؤتمر رأيت أن منظّميه قد كفونا - مؤقّقين - الإجابة على هذا التساؤل ، حيث إن عنوانه " دور العربية العالمي " فالإحساس بضرورة جمع هذه النخبة من أساطين العلم و الأدب لتنقيب عن الجوانب المختلفة لموضوع اللغة العربية ولِيُبدُ الإحساس بأن هذه اللغة العظيمة ليست لغة شعب من الشعوب أو منطقة من المناطق ، وإنما هي لغة عالمية لا يمكن تحديدها بالحدود السياسية أو الجغرافية أو العنصرية الضيقة ، إنها أدت في الماضي دورا عالميا في شتى مجالات الحياة و أسعدت البشرية ، و من الواجب ليس العربي فقط و ليس الإسلامي فحسب بل من الواجب الإنساني أن يعادَ إليها دورها العالمي و تعادَ هي الأخرى إلى أداء هذا الدور .

إن اللغة العربية التي نشأت و نمت في شبه الجزيرة العربية " بين واحات النخيل ، و بين كثبان الرمل " لم يكن بحسبان أحد إلى العقود السبعة الأولى من منتصف القرن السادس الميلادي أنها ستكون في يوم من الأيام لغة عالمية ، لغة علم و معرفة ، تترى من منهلها الأمم و تُروي غُلَّتْها الثقافيّة ، و تُبني على ثرواتها و معطياتها صرْحها الحضاري ، لم يكن أحد في ذلك الوقت لينبأ بذلك ، لأن اللغة تعكس الحالة السياسية و الاجتماعية و الثقافيّة للناطقين بها ، و كان العربي يعيش في ذلك الوقت حياة انطواء و انزواء ، بمعزل عما يسمّى بـ " الأمميّة " أو " العالميّة " يقول حنا القاصحوري :

وعزلة البدوي أنمت فيه الروح الفردية ، فتعذّر عليه أن يرفع مستواه

إلى مصاف الإنسان الاجتماعي المعروف بنزعة الأممية (٢)

ويقول أيضا :

وهناك نزعة تُلفيها مسيطرة على الشعر الجاهلي هي النزعة التي

تمتزح فيها الذاتية بالشخصية القبليّة ..... قال الشاعر الجاهلي ، شأن

البدائي ، أنانيّ إلى حد بعيد ، لا يكاد يرى على مسرح الوجود إلا ذاته

مائلة أمام عينيه منفردة أو متلبّسة بالقبيلة و العشيرة (٣) .

لكن شاء الله أن تكون هذه اللغة وعاءً للرسالة الإلهية الخالدة ، و قدّر الله أن

يُكتب لها العلود مع علود هذه الرسالة ، و أن تَبْرُز بفضل هذه الرسالة مواهبها و إمكانياتها الكامنة لأن تكون لغة عالمية واسعة النفوذ سريعة الانتشار و الازدهار ، أن تكون لغة الدين و العلم ، لغة البحث العلمي و الاكتشافات العلمية ، لغة الريادة الفكرية و القيادة الاجتماعية ، لغة تفرض زعامتها على اللغات المتحضرة آنذاك .

نحن اليوم نعيش في عصر رقيّ باهر في وسائل الاتصال ، عصر الدعوات المتجددة إلى العولمة، فيما أن العالم كله أصبح قرية كروية ، بل بعبارة أصح بيتا كرويا ، كان من الطبيعي أن تظهر الدعوات إلى توحيد الأنظمة و جميع ما يشكل الحياة ، فالقرية الواحدة بل البيت الواحد لا يصلح فيه إلا نظام واحد ، فاختلاف الأنظمة إنما كان قد جاء لتعسير اتصالات الأمم بعضها مع البعض ، فإذا تقلصت البشرية في قرية واحدة فلامبرر هناك إلى بقاء هذا الاختلاف ، لكن هناك فرقا بين العالمية و العولمة ؛ فالعولمة معناها أن تجعل الشيء عالميا ، و العالمية أن يصير الشيء عالميا ؛ فالعولمة تعني شيئا يفرضه بعض الدول القوية على البشرية أجمعها ، و العالمية تعني أن تُترك البشرية و سحيتها و إرادتها تختار شيئا وهي على بيّنة من أمرها بغيره و وحدة النظم .

و الإسلام دعا إلى العالمية قبل أربعة عشر قرنا ، فأخبرنا أن الرب هو رب العالمين و أن الكعبة هدى للعالمين و أن الرسول ﷺ أرسله الله تعالى رحمة للعالمين و أرسله الله إلى كافة الناس بشيرا و نذيرا ، دعا إليها في بيعة الانطواء و التقوقع ، في عصر لم يكن أحد يتصور فيه هذا التقدم الهائل في مجال الاتصال، مع ملاحظة أن الدين يقتضي في معظم الديانات اختيار إحدى الحسنين ، إما الدنيا و إما الآخرة ، و الدين يعني عندها الاعتزال عن معترك الحياة و الهروب عن مواجهة الواقع العملي ، فحذاء الإسلام و أخبر أن الجمع بين حسنة الدنيا و حسنة الآخرة أمر مطلوب ؛ فالدين الإسلامي هو الدين الوحيد الذي دعا إلى العالمية بهذا الموضح ، و هو المرشح الوحيد في مضمار العالمية من بين الأديان. فالعولمة أمر يراده أن يفرض على البشرية على ما فيه من زيف و اصطناعية ، و العالمية أمر طبيعي لا محيص للعالم عنه ، و البشرية بطبيعتها أريّة تأنف أن يفرض عليها

شيء ، فنحن وإن كنا نعيش في عصر العولمة لكن البشرية صائرة - إن شاء الله - إلى العالمية ، فإذا أرادت البشرية أن تختار لها بنفسها وهي تملك أمرها غير مغشوشة و لا مكدوعة فإن اختيارها سيقع على ما دعا إليه الإسلام ، وعندئذٍ تبلغ اللغة العربية في عالميتها ذروتها .

ساداتي وسيداتي ! إنني أخشى أن ينأى بي الحديث عن عالمية هذه اللغة الحبيبة من صميم موضوعي ؛ فالحديث عن عالميتها ذو شجون و فنون ، والذي أردت أن أقوله باختصار هو أن الإحساس بضرورة دراسة موضوع اللغة العربية في هذا المؤتمر منبثق عن الإحساس بعالميتها ، و عالميتها منبثقة عن إسلاميتها ، فلا غرو أن تكون هذه اللغة موضعَ اعتناء و مصدر اعتزاز في بلد أنشئ باسم الإسلام ، و يجتمع أولو العلم و الأدب للبحث عن سبل إحياءها و نشرها و تحسين وضعها في هذا البلد ، فكل من اللغة و البلد يكسب أهميته من إسلاميته ، و فصل هذه أو تلك عن الإسلام يعني حرمانها عن هويتها و مصدر عزها .

هذا ، و لا يُحسد ما لموضوع اللغة العربية من أبعاد أخرى اقتصادية و تجارية و سياسية و دبلوماسية ، و لكن إسلاميتها أهم منظور يدرس منه موضوع هذه اللغة ، و من هنا تتضح أهمية دراسة مناهج تدريس اللغة العربية المرتبطة بنظام التعليم الديني في باكستان و بيان ما فيها من مواطن ضعف ، و البحث عن وسائل تطويرها و تحسينها و جعلها أكثر فائدة و أداءً للهدف المنشود منها ، وهذا ما سيحاول القيام به هذا البحث المتواضع .

و نظراً لقلة الوقت المتاح لكتابة هذا البحث و توجهاً للاختصار و تركيزاً للبحث على عينة واحدة من عينات نُظُم التعليم الديني في باكستان ركزت دراستي على المناهج المتبعة في وقاق المدارس العربية باكستان بوصفه أكبر نظام أهلي للتعليم الديني في باكستان من حيث عدد الطلبة و الجامعات و المدارس المنتسبة إليه .

**أهمية دراسة وتطوير مناهج تعليم العربية في المدارس الدينية في باكستان:**

وهناك أسباب أخرى لأهمية دراسة و تطوير مناهج تعليم اللغة العربية في المدارس

الدينية في باكستان ، منها :

١ . المساحة الزمنية التي يستغرقها تدريس اللغة العربية و آدابها وقواعدها أكبر من أي مجموعة من المواد الأخرى المدروسة فيها، و إليكم جدولاً (٤) بمجموعات المواد المختلفة و الساعات الدراسية ( سنويًا) المخصصة لكل من هذه المجموعات في المراحل التعليمية من الثانوية إلى العالمية (ما جستير) :

النسبة المعوية	عدد الساعات (من الثانوية إلى العالمية)	المواد
٣٠٪	١٥	اللغة العربية و آدابها و قواعدها
٢٤٪	١٢	الحديث و علومه
١٨٪	٩	الفقه و أصوله
١٢٪	٦	القرآن و علومه
١٠٪	٥	العقيدة و المنطق و الفلسفة
٤٪	٢	السيرة النبوية و التاريخ الإسلامي
٢٪	١	الاقتصاد الإسلامي
١٠٠	٥٠	المجموع

فحسن استخدام هذا الوقت بتصميم و تخطيط متقنين يجعلنا نحني من هذا المجهود ثمرات أفضل من ذي قبل .

٢ . لعل النظام المتبع في المدارس و الجامعات الدينية هو النظام الوحيد في باكستان الذي يقضي فيه الطالب ثماني سنوات متتابعة في الكتب المكتوبة باللغة العربية .

٣ . و بفضل ما ذكرنا لقد شهدت التجارب أن طلبة و خريجي المدارس الدينية حام طبع يسهل صهره في شكل عالم متمكن من اللغة العربية أكثر من أي طالب متبني إلى أي نظام آخر ، قال بذل المجهود قبيهم أكثر إتياءً للثمرات المرجوة شريطة أن يكون ذلك



بطريقة منظمة مع مراعاة الأسس و القواعد الحديثة في هذا الصدد.

### ما هو الغرض من تدريس اللغة العربية في هذه المدارس:

وهنا قد يتساءل البعض: إن الغرض الأساسي من التعليم في هذه الجامعات و المدارس هو تمكين الطالب من فهم الكتاب و السنة و ما أُلّف في مجالات المعرفة الإسلامية المختلفة ، و تكفي لإيفاء هذا الغرض إحدى المهارات اللغوية الأربع و هي مهارة القراءة أي فهم النص المكتوب و استيعابه ، و لا شك أن النظام المتبع في هذه المدارس و الجامعات ناجح إلى حد كبير في هذا الصدد ، فهل تبقى هناك حاجة إلى تدريس اللغة العربية كلغة حيّة و بطريقة شاملة للمهارات الأربعة الأساسية و هي الاستماع أي فهم المنطوق و التكلم و القراءة و الكتابة ؟ ، و الإجابة أن لاتباع الطريقة الشاملة و الاستفادة من التجارب الحديثة في تعليم اللغات تأثيراً إيجابياً على الأهداف الأساسية لهذه المؤسسات ، و ذلك لأمر منها :

١ . إن المهارات اللغوية مهارات متشابكة بعضها في بعض ، يُكْمَل بعضها بعضاً ؛ فالعزّز في بعضها يعود على الأخرى بالنقص فيها ، فتحسين مهارات الاستماع و الكلام و خاصة الكتابة يعود بحمّل الأثر على مهارة القراءة أو فهم النص المكتوب و العكس بالعكس ، و لا شك أن مهارة القراءة من صميم أهداف التعليم في هذه المؤسسات .

٢ . إن المشتغل بالعلوم الإسلامية لا يسعه أن يعيش متغلقاً على نفسه بعيد الصلة بما يصدر في العصر الراهن في الفكر الديني ، خاصة فيما يستجد من أفكار و مسائل و مشاكل و ما يُقدّم لها من حلول ، و إن الطريقة المتبعة لتدريس اللغة العربية في معظم هذه المدارس و الجامعات و إن كانت تُرَهّل الطالب للاستفادة من الكتب القديمة لكنها لا تغنى في فهم ما استجد من بحوث و أفكار ؛ لأنّ للبحث في المسائل و المشاكل وليدة هذا العصر أسلوباً و مصطلحات لا تزال غير مألوفة لهذا الطالب ، فتدريس اللغة العربية و آدابها بالطريقة الشاملة لجميع المهارات اللغوية و توسيع نطاق المادة المقدّمة للطالب إلى الأدب العربي المعاصر مما يمكنه من الاستفادة مما أنتجه الفكر الديني المعاصر في

اللغة العربية .

٣ . إن العالم الديني لكى يتمكن من أداء وظيفته كاملا يحتاج إلى الاطلاع على منتجات الفكر الأجنبي خاصة الفكر الغربي لكى يقارن بينه وبين الفكر الإسلامي و يبين موقف الإسلام منه ، و اللغة العربية أكبر وعاء للمعرفة المعاصرة من بين اللغات الإسلامية ؛ فترجم إليها ما لم يترجم إلى الأردية و غيرها من اللغات الشرقية التى يتقنها الطالب الباكستاني ، فيما يتضلع من العربية بما فيها من أساليب التعبير المعاصرة يستطيع هذا الطالب أن يوسع أفقه الفكرى و الثقافى بقراءة هذه التراجم .

٤ . هناك فكر إسلامي قيم و أدب ديني رائع أنتجه المفكرون و الأدباء فى شبه القارة عامة و فى باكستان خاصة فى شتى لغاتها ، و الأخذ و العطاء بين الشعوب و الحضارات فى مجالى الفكر و الأدب بمثابة الدم المتدفق فى العروق أو بمنزلة الماء للحياة ، فالحاجة ماسة إلى تعريب هذا الفكر و هذا الأدب و التعريف بهما ؛ و تحسين مناهج و طرق تدريس اللغة العربية فى المدارس و الجامعات الدينية يُرجى أن يكون أكبر عون فى هذا الصدد .

### نظرة عامة على المواد المدروسة فى هذه المدارس والجامعات:

و إليكم جدولاً بالكتب المقررة فى المراحل التعليمية المختلفة لتدريس اللغة العربية و قواعدها و آدابها :

المواد	الكتب المقررة
الصرف	علم الصرف (باللغة الأردية - أربعة أجزاء) ، تيسير الأبواب ، صفوة المصادر علم الصيغة (باللغة الفارسية أو الأردية)
النحو	علم النحو (بالأردية) / نحو مير (بالفارسية أو ترجمته إلى العربية) ، شرح مائة عامل ، المنهاج فى القواعد و الإعراب / النحو اليسير ، هداية النحو ، الكافية ، شرح الملا الجامي على الكافية

اللغة العربية الطريقة العصرية فى تعليم اللغة العربية ج ٢ و١ ، معلم الإنشاء والإنشاء(بمعونة اللغة ج ١ و٢ و٣	
العربية)	
النثر العربي	القراءة الراشدة ج ١ ، نفحة العرب ، مقامات الحريري ، مختارات من أدب العرب
الشعر العربي	السبع المعلقة ، ديوان الحماسة (لأبى تمام)
البلاغة	دروس البلاغة ، تلخيص المفتاح ، المختصر شرح تلخيص المفتاح للتفازاني

### إيجابيات هذه المقررات:

- ولهذه المناهج و المقررات إيجابيات و سلبيات ؛ فمن إيجابياتها :
- ١ . بعض الكتب من هذه المقررات تُعدّ من أشهر و أروع نماذج التراث العربي ، قد المعلقة السبع هي زبدة الإنتاج الشعري العربي فى أهم عصوره و هو العصر الجاهلي ، و ديوان المتنبي ديوان نابغة من ذرابع الشعر العربي قلّما استرعى شاعر من انتباه النقاد ما استرعاه هر منه ، وقد أذكت حول عمله الشعري معارك نقدية أثرت النقد العربي الأدبي بشرة لا يستهان بها ، و ديوان الحماسة لأبى تمام هو عصاراة الإنتاج الشعري فى العصرين الجاهلي و الإسلامي ، و فى حين يقف الطالب بقراءة المعلقة السبع و ديوان المتنبي على نماذج من القصائد الكاملة و يطلع على كيان القصيدة العربية القديمة و ميّزاتها ، يقف بقراءة ديوان الحماسة على مقطّرات شعرية مختارة .
  - ٢ . مقامات الحريري و إن كان غير مقدور الاتباع من ناحية أسلوبه فإنه يزيد من حصيلة الطالب من المادة المعجمية و يُثري قاموسه .
  - ٣ . بعض الكتب من هذه المقررات ألُفت فى عصرنا الحاضر و روعيت فيها — إلى حد كبير — متطلبات تدريس اللغة الثانية غير لغة الأم مثل الطريقة العصرية للدكتور عبد

الرزاق إسكندر .

٤ . بعض هذه الكتب أعدت في دارالعلوم التابعة لندوة العلماء لكونها الهند ، و لا يخفى مال ندوة العلماء من أيداد على اللغة العربية في شبه القارة ، و مما يميّز هذه الكتب أنها جمعت بين مراعاة أوضاع الطالب الذهنية و الثقافية و اللغوية لأنها أعدت على أيدي أبناء هذه القارة الناطقين بلغاتها و بين جودة اللغة و ارتفاع مستواها بدون شائبة من العجمية كأنها كتبت بأقلام أهل اللغة ، و هذه الكتب أدخلت في المناهج الدراسية فيما قامت به الهيئات المسؤولة من التحسينات في السنوات الأخيرة .

### مأخذ و اقتراحات :

و بالرغم مما ذكرناه من إيجابيات هذا النظام ، و الأخرى التي لم نشر إليها ، و بالرغم من بعض التحسينات التي أُدخلت في السنوات الأخيرة ، لم يزل هناك - شأن كل عمل إنساني - مجال للتحسين و التطوير و مواطن من الضعف من حيث المادة المدروسة و من حيث الطريقة التي تعالج و تقدم بها هذه المادة ، و فيما يلي نقدّم ما ينبغي الإشارة إليه من مواطن الضعف مع اقتراح ما يزيله :

### أولا : من ناحية المادة :

#### ١- الشعر العربي :

يؤخذ على المادة الشعرية المقررة من المرحلة الثانوية إلى العالية ما يلي :

١ . عدم شمول هذه المادة لجميع العصور الأدبية ، فأخذت فيها نماذج من العصر الجاهلي ( ممثلة في المعلقات السبع ) و عصر صدر الإسلام ( ممثلة في بعض مقطوعات ديوان الحماسة ) ثم العصر العباسي الثاني ، و أهملت العصور الأدبية الأخرى ، ثم وقع الاختيار في العصر العباسي الثاني على شاعر واحد فقط و هو المتنبي ، فلا يعرف الطالب شيئا عن الشعراء الممتازين في بقية العصور و عن أعمالهم الأدبية ، كما أنه لا يزال جاهلا

عن شعراء العصر العباسي الثاني ماعدا المتنبي .

٢ . يُعوز هذه المادة شمولها للأغراض و المعاني الشعرية التي طرقها الشعراء العرب طيلة قرون .

٣ . بعض هذه الكتب مقررة بكاملها ، مثل المعلقات السبع و بعضها الأخرى قررت أجزاء منها ، ولكن اختيار هذه الأجزاء لا يخضع لأسس فنية و أدبية و إنما بدأ واضع هذه المناهج الكتاب من أوله و قرره إلى حيث رأوه مناسباً للوقت المخصص لهذه المادة ، فديوان المتنبي مقرر من البداية إلى نهاية قافية الباء ، فجاء في هذا القدر المقرر ما يُعد من جيد شعره كما جاء فيه ما هو دون ذلك ، وأُهم ما هو أجود و أروع مما جاء في الحصة المقررة ، قلر احتيرت الأبواب و المقطوعات على أساس حفظها من الحودة لكان أحسن ، و هذا هو الشأن في ديوان الحماسة ؛ فالمقرر منه باب الحماسة فقط و هو أول أبرابه ، و أهملت أبراب تُعد من أهم و أشهر الأبواب في الشعر العربي مثل الغزل و الرثاء ، مما يؤكد أن واضع هذه المقررات لم يكن نصب أعينهم اختيار الأجود و الأروع .

فالحاجة ماسة إلى إعادة اختيار الشعر العربي المقرر على الطلبة في مراحل

التعليمية المختلفة مع مراعاة ما يلي في هذا الاختيار :

- (١) أن يوسع هذا الاختيار إلى جميع العصور الأدبية و معظم الأغراض الشعرية و الاتجاهات الأدبية و الفوالب الفنية التي اختارها الشعراء لصياغة تجاربهم و أحاسيسهم .
- (٢) ينبغي أن لا يقصر هذا الاختيار على مجرد شهرة الشاعر في الأوساط الأدبية ، بل يكون أساساً هذا الاختيار هو الجمال في التعبير و عذوبة اللفظ و صدق العاطفة و عمق التأثير و البعد عن التكلف ، فيجده الطالب كأنه صدى لما في نفسه و يجد الطالب نفسه بما فيه من المتعة و التجاوب مع أحاسيسه مدقوعاً إلى أن يتذوقه تذوقاً و يحفظه حفظاً ، و إن المناهج التي نتكلم عنها هي من الثانوية إلى العالية ( المعادلة لمرحلة البكالوريوس ) و ظاهراً أن هذه ليست مرحلة التخصص في الأدب العربي و إنما يُلِمُّ فيها الطالب به إماماً ، فعلينا أن نُقدِّم له فيها مادة تُحبِّب إليه الأدب العربي و اللغة العربية و لا تُكثِّرها

إليه ، وينبغي أن يكون غرضنا من هذه المادة المطروحة لديه أن نجعلها أداة لإرهاف ذوقه الأدبي و تثقيف لسانه و إقداره على التمتع بهديع المعاني و جميل التعبيرات في اللغة العربية وترسيخ هذه التعبيرات في ذهنه حتى يستطيع أن يستخدمها في مواضعها ، فالشعر مهما كان أسهل لفظا و أعذب جرسا و أعمق تأثيرا و أكثر استمالة للقلب كان أوقع في القلب و أبقى في الذهن و أدعى للحفظ؛ و مثل ما ذكرناه من الشعر يأبي إلا أن يتبرأ مقعده من ذهن قارئه ، و بفضلها تأتي الطالب التعبيرات الجيدة و الكلمات المناسبة للموقف عند إرادته التكلم أو الكتابة، وهذا هو أعظم الغرض من تعليم الشعر العربي في هذه المراحل التعليمية ، و إلا فما قيمة قصيدة شاعر معروف يُحسنى بها ذهن الطالب حشوا و لا يقبلها إلا كرها ، فينبغي أن يكون أكبر تركيزنا في اختيار المادة الشعرية على ما ذكرناه و إن كانت لشعراء غير معروفين نسبيا ، و مثل هذا الشعر غير قليل في الشعراء الذين لم يشتهروا بوصفهم شعراء ، و أذكر على سبيل المثال الإمام الشافعي - رحمه الله - فإنه عُرف ققيها و محدثا ، و له ديوان شعر معروف ، و لا أدري ما يقول فيه النقاد و المؤرخون للأدب العربي ، لكن من الواضح أن نماذج كثيرة من شعره يجده الطالب - لير قدّمت له هذه النماذج - أعلق بقلبه من كثير من كلام " فحول الشعراء " .

(٣) ينبغي أن يكون هناك جزء لا يستهان به من هذه المادة للحفظ ، قيطالب الطلبة بحفظها ، و أن يكون اختيارها على أساس سهولة الحفظ.

(٤) ينبغي أن تكون هناك مادة تقدم على أساس ما يسمى بـ **القراءة المروّعة** ، و يقصد بهذا النوع من القراءة ما لا يركّز فيه على تفاصيل النص و مفرداته ، و إنما يراد به أن يفهم الطالب النص فهما عاما — فيُقدّم له مادة شعرية و يطالب بقراءتها بنفسه دون أن يشرحها له الأستاذ شرحا و اقيا ، و يطالب الطالب أيضا أن يختار من هذه المادة ما كان أكثر إعجابا به ؛ فإنّ مما يختبر به ذوق الأديب و خبرته هو اختياره ، و بهذه الطريقة نبعث في الطالب ثقة بنفسه بأنه يستطيع أن يستقل بفهم التراث العربي و تذوقه .

## ٢. النشر العربي :

إن دارس لغة ما كلغة حية يكون إلى دراسة النشر أخرج منه إلى دراسة الشعر ، طبعاً ، لا يحدد ما للشعر من دور في إرهاف الذوق و زيادة التشويق و التمتع بالجمال الفني ، لكن المدارس العادي للغة لا يحاكي الشعر في التعبير عما يعطر بخاطره ، إن الذي يحاكيه هو النشر ، فالنشر أكبر دوراً في تدريس اللغة و تسمية المهارات الأربع ، خاصة مهارة التعبير بنوعيه المكتابي و الشفوي ؛ فهو أحق بأن يحظى بأكبر عناية و اضعي المناهج و المقررات ، و قد استحسن الرضبع في مجال النشر بعد إدخال بعض كتب الشيخ أبي الحسن علي الندوي - رحمه الله - في المقررات الدراسية ، لكن لم تزل هناك بعض المأخذ على هذه المقررات ، بعضها من ناحية المادة و أكثرها من ناحية عرضها و معالجتها ، و سوف نتعرض لناحية العرض و المعالجة فيما بعد ، و نكتفي هنا بالإشارة إلى بعض ما يؤخذ عليها من حيث المادة :

١- مقامات الحريري مقررة من المقدمة إلى المقامة العاشرة ، و هنا أيضاً نلاحظ ما لاحظناه في الشعر من فرض المادة المسلملة دون الإختيار على أسس فنية أو تعليمية ، فينبغي اختيار بعض المقامات مع اختيار بعض النماذج الأخرى من المؤلفين الذين اتبعوا نفس الأسلوب أو قريباً منه ، من أمثال بديع الزمان الهمذاني .

٢- إن أسلوب المقامات و ما شابهها يمثل عصر الانحطاط ، و أيضاً اتباع هذا الأسلوب للطالب من الصعوبة بمكان ، و قيمة تدريس الكتابات الممثلة لمثل هذا الأسلوب إنما تكمن في الثروة المعجمية التي يحصل عليها الطالب ، و اشتمال مثل هذه الكتابات على ثروة قاموسية و اقرة أمر لا يمكن جحده ، لكن من الواضح أيضاً أن حفظ الكلمات الجديدة من خلال العبارات الثقيلة دون أن تقع هذه الكلمات في سياق مناسب جذاب لا يُجدي كبير نفع لإثراء المادة المعجمية لدى الطالب ، قلعله يكون من المناسب التقليل من حظ مثل هذه الكتابات من مناهجنا .

٣- لقد عطا الأدب العربي في القرنين التاسع عشر و العشرين من الميلاد خطرات

واسعة التقدم إلى الازدهار والتطور ، ولعل ما قطعته النشر العربي من الأشواط في هذا المضممار كان أكثر مما قطعته الشعر العربي منها، فرجع أدباء العصر الحديث بالنشر العربي من الزخرفة اللفظية والألغاب اللغوية إلى ما كان عليه في عصوره الأولى من الصفاء والبساطة والطبيعية مع الاحتفاظ برونقه وقدرته على إثارة الإعجاب ، فمن حق الطالب في هذه المدارس والمعاهد على واضعي المناهج والمقررات أن يعثر على نماذج منها ، وقد أدى شيئا من هذا الحق الشيخ السيد أبو الحسن علي الندوي - رحمه الله - في كتابه مختارات من أدب العرب ، ولكن هناك ثلاث مجالات من النشر العربي الحديث لم يزل الطالب المطالب بحاجة إلى أن ينال نصيبه الأوفر منها ، الأول: الأدب الصحفي ؛ فإن الطالب أحوج ما يكون إلى هذا النوع من الأدب ، لكي يتمرس على بيان مواقفه تجاه ما يحدث في الحياة ، والثاني : الأسلوب العلمي أو العلمي المتأدب ، لكي يقدر على كتابة البحوث والدراسات في مجالات المعرفة الإسلامية المختلفة ، والثالث : هو الأدب الروائي و القصصي ؛ فإن ما صدر في عصرنا في هذا المجال أمتع من فن المقامة وما يشبهه . و المنعة مما يُحبب اللغة إلى المدارس و يُسهّل تحصيلها .

### ٣. البلاغة و النقد :

إن الغرض من دراسة كل من النقد و البلاغة هو القدرة على معرفة حظ النص الأدبي من الجودة و الجمال و ما كُتِب له من النجاح في التعبير عن المعنى حسب ما يُرام ، بيد أن النقد يتناول العمل الأدبي ككل ، في حين تتناول البلاغة جملة جملة ، وقد كان النقد الأدبي أسبق ظهوراً من البلاغة ، وظلامتريجين في القرنين الثالث و الرابع من الهجرة ، ثم بدأت البلاغة تتبلور ملامحه و تظهر كعلم مستقل عن النقد إلى أن بلغ استقلال البلاغة عن النقد أوجه على يد السكاكي ( ٦٢٦ هـ ) في كتابه مفتاح العلوم (٥) ، ثم جاء بعده القزويني ( ٧٣٩ هـ ) و لخص ما جاء في كتاب السكاكي من مباحث المعاني و البيان و البديع في كتابه تلخيص المفتاح و الإيضاح ، وكان



التلخيص أو فرهما حظا من إقبال الناس عليه شرحا و درسا ، و من أشهر شروحه شرحا  
سعد الدين التفتازاني : المختصر و المطبوع .

و كانت البلاغة في أدوار امتزاجها بالنقد أقرب إلى ذوق العربية المصافي ، و بعد  
استقلالها أصبح يسودها قلم كبير من الجفاف ، فكانت إلى القواعد الرياضية الحاسمة  
أشبه منها إلى ذوق اللغة و الأدب ، و مرد ذلك - إلى حد كبير - إلى النزعة العقلية السائدة  
في الأوساط العلمية و الأدبية في ذلك الوقت ، و من هنا كان إقبال الناس على التلخيص  
أزيد من إقبالهم على الإيضاح ، مع أن القزويني كان أرهف ذوقا في هذا الأخير منه في  
الأول ، و أقي شرحا التفتازاني من القبول و الذبوع ما لم يلقه شرح آخر على التلخيص ،  
بالرغم من أن هذين الشرحين من أجف شروحه .

و المقرر في مناهج هذه المدارس و الجامعات لتدريس البلاغة هي دروس البلاغة  
و تلخيص المفتاح و المختصر ، و دروس البلاغة إنما أدخل في السننات الأخيرة ، أما  
التلخيص و المختصر فلم يزالا موجودين على قائمة الكتب المقررة منذ عهد الملا نظام  
الدين السهالوي ( ١١٦١ هـ ) الذي يُنسب إليه النظام التعليمي المعروف بـ اللرس  
النظامي ، و يتضح مما ذكرناه أن اختيار هذين الكتابين لم يكن من أجل قيمتهما البلاغية  
و الفنية ، و إنما كان ذلك الاختيار مما قرضه الرضع السائد آنذاك ، فكانهم اختاروا مثل  
هذه الكتب تمثيلا منهم مع مقتضيات ذلك العصر ، أما الآن و قد تغيرت الأذواق  
و تطورت النزعات فلم نعد نحن بحاجة إلى مثل هذه الكتب التي لا تسمن و لا تغني من  
جوع ، إن الطالب يبدأ في هذه الكتب ليتعلم البلاغة العربية و يتمرس عليها ، فإذا هي  
تثبه به في أودية من المباحث العقلية الجافة التي لا تمت بكبير صلة و لا بصغيرها إلى  
البلاغة .

قالأمر بمسيس الحاجة إلى استبدال هذه الكتب بمقررات تدرّس بها البلاغة و  
النقد جنباً إلى جنب ، مع إعطاء النصيب الأكبر للجانب التطبيقي ، و يمكن أن يستفاد في  
هذا الصدد بمقررات بعض البلاد العربية في المرحلة الثانوية ، و لا ننكر هنا ما لبعض

القواعد المذكورة في التلخيص و أشباهه من قيمة دلالية تفيدنا في تفسير النصوص من القرآن و السنة ، لكنه يمكن انتقاء هذه المادة و عرضها بأسلوب سهل مبسط .

فإذا أبننا إلا الإصرار على البلاغة السكاكية و الاقتصار عليها فد الإيضاح للقزويني أولى و أنفع من التلخيص و شرحه المختصر ، شريطة أن تُزاد إليه دراسات تطبيقية على القرآن الكريم و الحديث النبوي الشريف - على صاحبه الصلاة و التسليم - ، و تفسير الكشاف للزمخشري و أشباهه يمكن أن يمدنا بكبير عون في هذا الصدد .

### ثانياً : من حيث عرض المادة و معالجتها:

وهناك خطوات نرى من المناسب اقتراحها هنا من حيث عرض هذه المادة اللغوية و الأدبية و معالجتها و نوجزها كآتي :

١. مما يُعوز هذه المناهج أنها ليست مصممة على أساس المهارات اللغوية الأساسية الأربع ، وبالتالي لا تكسب الطالب إلا مهارة الاستيعاب للنص المكتوب ، و قد سبق أن هذا القدر لا يكفي في تدريس اللغة ، كما بينا أسباب حاجة طالب العلوم الدينية إلى اكتساب هذه المهارات ليس من الناحية اللغوية فحسب ، بل من الناحية الدينية أيضاً . فينبغي أن يعاد ترتيب هذه المادة و تصميمها على الأسس الحديثة .
٢. و مما يرجع إلى الاكتفاء على مهارة واحدة فقط أن هذه المتاهح ينقصها و جرد تمارين مع المادة المدروسة ، و قد يقال إن المعلم يستطيع أن يُعد تمارين و يجربها في الفصل حسب ما يراه لائقاً لمستوى تلاميذه ، لكن - كما يعلمه من له إلمام بعمليات التعليم - إعداد التمارين من أصعب عمليات التعليم و أخرجها إلى الدقة و المهارة الفنية ، فليس بوسع كل مدرس أن يقوم بهذا العمل ، فينبغي أن تكون التمارين جزء لا يتجزأ من الكتب المقررة على الطالب .

٣. الطريقة السائدة في هذه المعاهد لتدريس اللغة العربية تعتمد أساساً على استعمال اللغة الوسيطة و الترجمة إليها ، و قد شهدت التجارب أن هذه الطريقة لا تُرتي كبير ثمرة ، و من مساوئ هذه الطريقة أن الطالب لا يتعود التفكير باللغة التي يريد تعلمها بل يتفكر

أولا ببلغته الأم أو باللغة الوسيطة - وهي الأردية في حالتنا - ثم يترجم ذلك إلى العربية ، وبهذا يتورط في كثير من الأخطاء لما بين اللغتين من فروق في النظم اللغوية ، فالأولى اتباع الطريقة المباشرة ، وهي أقرب إلى الطريقة الطبيعية التي يتعلم بها كل إنسان لغته الأم ، نعم ! هناك فوائد للترجمة لا يمكن غض النظر عن أهميتها ، والترجمة فن قائم برأسه يحتاج الطالب إلى التدريب عليه ، لكن يمكن تحقيق هذا الغرض بتخصيص ساعات للترجمة ، والأولى أن تكون هذه ساعات القرآن الكريم والحديث الشريف ، حتى يتعلم الطالب أساليب الترجمة و يتمكن من بيان معاني القرآن الكريم والحديث الشريف باللغة الأردية و اللغات المحلية في نفس الوقت .

4- مما يعين كثيرا في تدريس اللغة بطريقة مباشرة استخدام المعاونات المسموعة و المبصرة ، فباستخدام المعاونات المسموعة نستطيع أن نُجيد نطق الطالب و طريقة إلقائه للنص العربي من خلال إسماعه نماذج من القراءات و الخطب بأصوات العرب ، و المعاونات المرئية خاصة الفيديو تساعد على خلق جو مناسب لما يدرسه الطالب في كتابه ، فكأنه يعيش في البيئة التي تجرى فيها الأحداث بسمع منه و مرأى ، و كأنه لا يدرس اللغة في الفصل و من المعلم وإنما يدرسها في البيئة العربية و من الحياة نفسها ؛ وهذا أمر مهم جدا في تعليم اللغة بطريقة مباشرة ، وهو يُوقر كثيرا من وقت الطالب والمعلم و جهدهما .

و لعله يكون لبعض هذه المدارس و الجامعات تلكؤ في استخدام الصور الحيوانية و قيديرو من حيث عدم جوازها شرعا ، و ليس هذا موضع الحوض في نقاش فقهي ، لكنني أجراً بعض الجراء في دعوة ققهاء هذه المدارس و الذين يتولون الإفتاء فيها إلى أن يبحثوا بجِدِّية فيما إذا كانت حرمة الصور الحيوانية شاملة لما يستعمل منها للأغراض العلمية و التربوية .

5- لقد رأينا خلال جدول المناهج و المقررات أن الأدب و البلاغة يدرُس كل واحد منهما منفصلا عن الآخر ، ثم الأمر كذلك في نوعي الأدب : الشعر و النثر ، فهناك سنوات

يدرس فيها الطالب النثر فقط و سنوات يدرس فيها الشعر فحسب ، و لعله يكون من الأنفع أن يحصل الطالب في كل عام على قدر من الشعر و النثر ، و كذلك يبدو من المناسب أن تدمج مادة البلاغة مع مادة الأدب حتى يجتمع النظرية و التطبيق ، و يكون كل واحد منهما عوناً على فهم الآخر .

٦ . لقد جرت العادة في وضع المناهج الجديدة لتعليم اللغات بتخصيص جزء من المقرر للقراءة الموسّعة التي يستقل بها الطالب و لا يشرح فيها المعلم النص المطلوبة قراءته و إنما يراد بها فهم الطالب المعنى و المغزى العام للنص . فينبغي تخصيص بعض النماذج الطويلة نسبياً لهذا الغرض ، و مما يؤظف له هذا النوع من القراءة هو التدريب على إجادة الكتابة باللغة العربية ، قيؤمر الطالب بقراءة مقال صحفي أو خاطرة أو قصة قصيرة و ما إلى ذلك و بالإضافة إلى الأسئلة و التدريبات الأخرى يطالب بأن يقوم بكتابة نفس الموضوع ، و لا بأس - في البداية - أن يعيد فيها كثيراً من تعبيرات الأصل لأن الغرض ترسيخ هذه التعبيرات في ذهنه و عمله على محاكاة هذا النموذج الأدبي ، و ليست اللغة إلا محاكاة ، في البداية يؤمر الطالب بالكتابة في نفس الموضوع ، و بعد حصول شيء من الممران يؤمر بالكتابة في الموضوع المشابه لذلك الموضوع . و قد جرّب هذه الطريقة كاتب هذه الأسطر على عدد من الطلبة فوجده مفيداً ، و يجد الطالب فيها كبير تشجيع و ثقة بنفسه بأنه يستطيع أن يحاكي هؤلاء الكتاب ، و قد أشار إلى شيء من هذا ضياء الدين ابن الأثير في كتابه المثل السائر غير أنه طبّق هذه الطريقة على الشعر و نرى أن تطبيقها في زمننا و في مدارسنا على النثر أسهل و أنفع ؛ فإن التدريب على كتابة النثر المحيد يقع على رأس قائمة الأوليات ، و قد بين ذلك ابن الأثير في فصل طويل من كتابه و نرى أن نثقل شيئاً من عبارته ؛ فيقول (٦) :

من أحب أن يكون كاتباً أو كان عنده طبع محيب فعليه بحفظ

الدواوين ذوات العدد و لا يقنع بالقليل من ذلك ، ثم يأخذ في نثر الشعر

من محفوظاته ، و طريقه أن يبتدئ قياً أخذ قصيداً من القصائد فينشره بينما  
 بيتاً على التوالي ، و لا يستنكف في الابتداء أن ينشر الشعر بألفاظه أو  
 بأكثرها ؛ فإنه لا يستطيع إلا ذلك ، وإذا مرنت نفسه و تدرّب خاطره  
 ارتفع عن هذه الدرجة و صار يأخذ المعنى و يكسوه عبارة من عنده ...  
 وهذا شيء خبرته بالتجربة و لا ينبئك مثل خبير  
 ثم يضيف مبرراً اقتراحه التدريب على أساس الشعر فقط :

فإن قيل: الكلام قسمان منظوم و منثور ، فلم حَضُّضت على حفظ  
 المنظوم و جعلته مادة للمثور ؟ و هلاً كان الأمر بالعكس ؟  
 قلت في الجواب : إن الأشعار أكثر ، و المعاني فيها أغزر ، و سبب  
 ذلك أن العرب الذين هم أصل الفصاحة جُلّ كلامهم شعر ، و لا نجد  
 الكلام المنثور في كلامهم إلا يسيراً ، و لو أكثر فإنه لم يُنقل عنهم بل  
 المنقول عنهم هو الشعر ، فأودعوا أشعارهم كل المعاني ... فكان الشعر  
 هو الأكثر ، و الكلام المنثور بالنسبة إليه قطرة من بحر ... فكان حثي  
 على حفظها و استعمال معانيها في الخطب و المكاتبات لهذا السبب .

ولا شك أن مقالته ابن الأثير صحيح إذا و ضعنا في الاعتبار الأدب العربي في عصوره  
 المتوسطة ، و أما إذا و سّعنا أساس الأدب إلى العصر الحديث فتبرير تخصيص التدريب  
 بالشعر من الصعوبة بمكان ، و إنما أخذنا المادة الأدبية من حيث إنه يصلح للمحاكاة ، و  
 ما من شك في صلوح النشر للمحاكاة كما لا شك في أن جيد النشر غير قليل إذا أخذنا  
 الأدب العربي في جميع عصوره .

### عوائق و صعوبات:

لعلنا نكون غير منصفين لهذه المدارس و الجامعات لو لم نذكر أنه قد قام بعض  
 المدارس و الجامعات بإدخال بعض التحسينات في المناهج و في طرق التدريس ، بعضها

من قِبَل وفاق المدارس العربية باكستان و بعضها من التي قام بها بعض المعاهد بنفسها ،  
 وبعضها من المعاهد خارج نطاق وفاق المدارس العربية ، كما نرى من الواجب علينا أن  
 نذكر أن هناك بعض الصعوبات و العوائق التي تقوم بدورها في الحيلولة بين هذه  
 المدارس و الجامعات و بين إدخال بعض التحسينات بما فيها ما ذكرناه من الاقتراحات ،  
 و نوجز أهم هذه الصعوبات فيما يلي :

١- قلة الموارد المالية ؛ فكثير من لوازيم تدريس اللغة العربية بطرق جديدة ، مثل  
 استعمال المعونات الصوتية و البصرية و اقتناء الكتب الجديدة و الحصول على خدمات  
 ذوي خبرات في هذا المجال و ما إلى ذلك يكلف نفقات باهظة قد لا تستطيع هذه  
 المعاهد تحملها .

٢- قلة الخبراء في تدريس اللغة العربية لغير الناطقين بها على مستوى مقنع و خبراء في  
 وضع مناهج لهذا الغرض .

٣- قلة الفرص المتاحة للتدريب الكافي لمعلمي اللغة العربية على مستوى يليق بهذه  
 المدارس و الجامعات .

### توصيات :

و قبل الختام نود أن نقدم توصيات إلى الجهات المسؤولة عن الأمر خاصة ، و  
 المسلمين و الغيرين على اللغة العربية عامة رجاء أن تقع منهم موقع القبول :

١- نرجو من أصحاب الفضيلة العلماء المسؤولين عن هذه المدارس و الجامعات و  
 المنظمات التي تنتمي إليها هذه المعاهد أن يولوا المزيد من العناية لتدريس اللغة العربية  
 فيها و تطوير مناهجها و تحسين طرقها ، حتى يصبح المجهود الكبير المبذول فيها للغة  
 العربية أكثر و أجود ثمرة مما هو عليه الآن .

٢- إن وضع المناهج لتدريس لغة ما لغير الناطقين بها يحتاج إلى دراسات مقارنة بين  
 اللغتين اللغة المراد تدريسها و اللغة التي ينتمي إليها دارسوها هذه اللغة كلغة ثانية ، فهذه

الدراسات يمكن معرفة الفروق التي تُورّط كثيرا من المدارس في الأخطاء ، و لم يزل الحاجة إلى مثل هذه الدراسات في بلادنا ملحة ، و الأمر يحتاج إلى دراسات نظرية كما يحتاج إلى دراسات حقلية ، و المتاح الموجود من الدراسات النظرية في هذا الصدد قليل جدا ، و أقل منه بكثير، الدراسات الحقلية ، فلتتمس من أقسام اللغة العربية في جامعات باكستان أن تهتم بملئ هذا الفراغ ، و تصرف إلى مثل هذه الموضوعات أكبر عنايتها عند فرضها عناوين البحوث على طلبة الدراسات العليا من ماجستير و أيم قل و الدكتوراه .

٣- نرجو من البلاد العربية الشقيقة الغيورة على اللغة العربية أن تُكثر من مبعوثيها إلى هذه المعاهد من ذوي خبرات واسعة في تدريس اللغة العربية .

٤- كما نوجه النداء إلى البلاد العربية و الهيئات الخيرية و أهل الخير و الفضل من محبي هذه اللغة العظيمة أن يمدوا يد العون إلى المعاهد التي تريد الرقع من مستوى تدريس هذه اللغة لكن قلة الموارد تعوق دون تحقيق هذا الهدف النبيل .

و الحمد لله أولا و آخرا .

### هوامش

(١) و من الجدير بالذكر هنا أن دستور جمهورية باكستان الإسلامية ينص على أن رسمية اللغة الإنجليزية أمر مؤقت .

(٢) حنا القاجوري : الجامع في تاريخ الأدب العربي ، منشورات ذوي القربى ( بلد النشر غير مذكور ) الطبعة الأولى سنة ١٤٢٢ هـ ٨٥/١ .

(٣) نفس المرجع .

(٤) ماحوذ من فعاليات اجتماع المجلس العام لـ وفاق المدارس العربية باكستان المنعقد ٢٣ شعبان ١٤٢٤ هـ .

(٥) يراجع : الدكتور علي عشري زايد : النقد الأدبي و البلاغة في القرنين الثالث و الرابع ،

مجمع البحوث الإسلامية إسلام آباد الطبعة الأولى سنة ١٩٨٥ م .

(٦) ابن الأثير، ضياء الدين : المثل السائر في أدب الكاتب و الشاعر تحقيق محمد محي

الدين عبد الحميد المكتبة العصرية بيروت ١٩٩٥ م ١٠٠/١